















Digitized by the Internet Archive  
in 2011 with funding from  
University of Ottawa









**Revue**  
**de**  
**l'Université d'Ottawa**



**Revue**  
**de**  
**l'Université d'Ottawa**



**1949**  
**dix-neuvième année**



**L'Université d'Ottawa**  
**Canada**



Venerabili Fratri  
Alexandro Vachon  
Archiepiscopo Ottaviensi  
eidemque Catholicae Studiorum Universitatis Ottaviensis  
Magno Cancellario  
Nostro Solio Adstanti

DIUS ID. XII

Venerabilis Frater,  
salutem et Apostolicam Benedictionem!

Perpetua semper exotitit laus Ecclesiae Pastorum, praeser-  
tim vero Romanorum Pontificum, veri nominis scientiam huma-  
nasque artes sollicite provehere studiosaque ita curare, ut coninne-  
tis revelationis rationisque viribus, invictum inde fidei propugnacu-  
lum constitueretur. Singulari itaque animi delectatione nuper  
comperimus, Catholicam istam Ottaviensem studiorum Univer-  
sitate saecularia sollemnia proximo Octobri mense eode peractu-  
ram. Nos equidem, quum superiore anno ad fideles Canadenses

in Marialem Conventum Ottavae congregatos per nuntium radio,  
phonicum paterne locuti sumus, necundam profecto mentionem feci-  
mus de religiosis Oblatio Beatae Mariae Virginis Immaculatae,  
qui isti insigni doctrinarum coenaculo assiduum egregiamque  
operam impenderunt. Constat enim, centum abhinc annos col-  
legium de Bytown nuncupatum inventuti catholicae instituendae  
Ottavae conditum fuisse a Josepho Eugenio Guignes, illustri me-  
moriae presbytero Congregationis Oblatorum Beatae Mariae Im-  
maculatae, qui primus Ottaviensis civitatis Episcopus datus est.  
Collegium eiusmodi, minime obstantibus difficultatibus ipsius ori-  
ginis reique oeconomicae angustis, tum aedificio novis operibus  
amplificato novisque ad eruditionem instrumentis munito, tum con-  
cursu et frequentia alumnorum, ita fama et utilitate crevit, ut  
duodevicesimo anno ab ortu universitatis studiorum civilis nomen  
et iura acceperit, post quattuor deinde lustra ad catholicae univer-  
sitis dignitatem ab Apostolica Sede erectum sit. Progressu autem  
temporis alia disciplinarum magistrorumque incrementa obti-  
nuit. Namque institutiones de rebus divinis et philosophicis de-  
que iure canonico, recentioribus maxime lustris, ad meliorem



amphiozemque rationem redactae sunt, scholae de scientiis politi-  
cis et socialibus itemque litterarum bonarumque artium studia oppor-  
tune promotae, et, bello nuper confecto, duae additae sunt facultates,  
altera de medicina arte, altera de scientiis ad usum vitae  
proxime pertinentibus. Quae quidem disciplinae, sicut ceterae om-  
nes, ad praescripta fidei catholicae et sapientiae christianae nor-  
mas plane istae traduntur. Quapropter Universitas Catholica Ot-  
taviensis saeculari suae vitae spatio praecclare est merita de recta  
educatione et institutione inventutis sive ex ordine clericorum si-  
ve laicorum atque in praesens optimo iure existimatur Ecclesiae  
patriaeque decus atque ornamentum. Aeque igitur est, ut  
Athensaei docentes et alumni, beneficia Dei praeterita recolentes,  
debitam Ee referant gratiam atque dare operam velint, ut ex ea,  
quae celebretur, memoria centenaria animi ipsorum ad demeren-  
dam magis magisque opem divinam et ad partes nobilissimi sui mun-  
neris strenue obeundas alacrius incitentur. Nos interea Patrem  
luminum omniumque bonorum Auctorem, enixa precor efflagita-  
mus, ut clarum Ottaviense studiorum domicilium lactioribus  
in dies incrementis efflorescat prosperitatis, et gloriae. Haec ut

feliciter ex votis Nostris contingant, auspiciem superius auxilii  
animique Nostris teotem, Apostolicam Benedictionem tibi, Ve-  
nerabilis Frater, egregio Rectori, aliisque moderatoribus, docto-  
ribus et alumnis Catholicae studiorum Universitatis peraman-  
ter in Domino impertimus.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, die XX mensis  
Julii, anno MDCCCXXXVIII, Pontificatus Nostris decimo. ~

Pius pp. XII

## *Traduction française*

---

À Notre Vénérable Frère  
Alexandre Vachon  
Archevêque d'Ottawa  
et Grand Chancelier  
de l'Université catholique d'Ottawa,  
Assistant à Notre Trône,  
PIE XII PAPE.  
Vénérable Frère,  
Salut et Bénédiction apostolique.

Les Pasteurs de l'Église, et surtout les Pontifes romains se sont toujours fait une gloire de promouvoir avec sollicitude la science digne de ce nom, ainsi que les arts humains, et de veiller avec soin à ce que la Révélation et la raison unissent leur efforts pour constituer à la foi un rempart inexpugnable. C'est donc avec une singulière joie que Nous avons appris récemment que cette Université catholique d'Ottawa célébrera, en octobre prochain, les fêtes de son centenaire. L'an dernier, lorsque Nous avons adressé Notre paternel message radiophonique aux fidèles canadiens réunis en Congrès marial à Ottawa, Nous avons avec bonheur mentionné en passant les religieux Oblats de Marie-Immaculée qui ont prodigué à cet insigne cénacle de doctrine leurs labours assidus et admirables. Il appert en effet qu'il y a cent ans, le collège dit de Bytown fut fondé pour l'éducation de la jeunesse catholique d'Ottawa par Joseph-Bruno Guigues, d'illustre mémoire, prêtre de la Congrégation des Oblats de la Bienheureuse et Immaculée Vierge Marie, premier évêque de la cité d'Ottawa. Ce collège, nonobstant les difficultés des débuts et la pénurie des ressources financières, ayant été doté d'édifices de plus en plus spacieux et muni d'instruments scientifiques modernes, vit affluer les élèves et, par suite, son utilité et sa réputation grandir au point que dix-huit ans après sa fondation, il reçut le titre et les droits d'université civile, et que vingt ans plus tard, il fut élevé par le Siège aposto-

lique à la dignité d'Université catholique. Dans la suite, le nombre des professeurs et des sciences enseignées augmenta. En effet, ces dernières années surtout, les cours de théologie, de philosophie et de droit canonique furent réorganisés selon un programme plus élaboré; l'École des Sciences politiques et sociales s'est développée; l'étude des lettres et des beaux-arts fut poussée davantage, et durant la dernière guerre, deux nouvelles facultés furent fondées: l'une pour la médecine, l'autre pour les sciences appliquées. Ces sciences, comme toutes les autres, sont ici enseignées selon les préceptes de la foi catholique et les normes de la sagesse chrétienne. C'est pourquoi l'Université catholique d'Ottawa a bien mérité dans le domaine de l'éducation et de l'instruction de la jeunesse soit cléricale, soit laïque, et est présentement à bon droit considérée comme une gloire et un ornement de l'Église et de la patrie. Il est juste, par conséquent, que les professeurs et les élèves de ce centre de culture, se rappelant les bienfaits passés de Dieu, lui rendent grâces et prêtent leurs concours afin que le souvenir des événements que l'on célèbre les incite à mériter de plus en plus l'assistance divine et à s'acquitter avec plus d'ardeur de leur noble tâche. Pendant ce temps, Nous supplierons, par Notre ardente prière, le Père des lumières et l'Auteur de tout bien afin que l'illustre foyer d'études d'Ottawa produise des fruits de plus en plus abondants. Afin que Nos vœux se réalisent pleinement, comme gage de l'aide d'En-Haut et comme témoignage de Notre bienveillance, Nous accordons très affectueusement dans le Seigneur la bénédiction apostolique, à vous, vénérable Frère, à l'éminent Recteur, ainsi qu'aux autres administrateurs, aux docteurs et aux élèves de cette université catholique.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le vingtième jour du mois de juillet, en l'année mil neuf cent quarante-huit, la dixième de Notre pontificat.

PIE XII, Pape.

*Message de Son Éminence le cardinal J. Pizzardo,  
préfet de la Sacrée Congrégation  
des Séminaires et des Universités,  
à Son Excellence monseigneur Alexandre Vachon*

---

Excellence Révérendissime,

Au milieu des préoccupations accablantes de toutes les Églises qui de toutes parts pressent cette Sacrée Congrégation, c'est une grande joie pour nous de considérer les universités catholiques qui dans l'univers font briller sur les hommes la Lumière divine.

Parmi les maisons célèbres d'enseignement supérieur qui contribuent le plus « à renverser les forteresses pour détruire les raisonnements et toute hauteur qui s'élève contre la science de Dieu, et pour réduire toute intelligence en servitude sous l'obéissance du Christ » (II Cor. IX, 3), l'Université d'Ottawa est tout à fait remarquable, elle qui a si bien mérité en formant la jeunesse selon la vraie doctrine.

Il y a cent ans, dans le collège de Bytown, était déposée une semence minuscule, porteuse des vertus évangéliques de foi, d'espérance et de charité, « qui était la plus petite de toutes les semences : mais lorsqu'elle a poussé, elle est plus grande que toutes les plantes potagères, et devient un arbre de sorte que les oiseaux du ciel viennent s'abriter dans ses rameaux » (Matth. XIII, 32). Quand le Siège Apostolique eut reconnu publiquement, le 5<sup>e</sup> jour de février de l'an du Seigneur 1889, la bienfaisante institution et l'eut honorée du titre d'Université, l'athénée d'Ottawa « bondit comme un géant pour parcourir sa voie ». Le sérieux des études et le travail de recherche scientifique y reçurent de la Constitution apostolique *Deus Scientiarum Dominus* une impulsion et un stimulant tels que le progrès sans précédent de ces quinze dernières années fut signalé tant par le nombre accru d'ouvrages que par l'avancement des élèves.

Et maintenant l'Université d'Ottawa est éclatante « comme une armée rangée en bataille », ornée des facultés des sciences tant ecclé-

siastiques que civiles qui guident et instruisent les esprits des hommes dans le culte du Dieu tout-puissant et dans le service de l'humanité.

C'est pourquoi nous sommes heureux de mêler notre voix aux hymnes et aux prières par lesquelles, en cette année du premier centenaire, les maîtres et les élèves célèbrent à l'envi leur Alma Mater.

Nous rendons au Père des Lumières d'abord les meilleures actions de grâces parce que, de son Esprit, il a rempli au plus haut point cette demeure des connaissances divine et humaine et que sans interruption il l'a fait croître.

Et à Vous, Excellence Révérendissime, nous présentons nos plus vives félicitations pour avoir veillé avec zèle et constance, et pourvu avec sagesse à l'éducation chrétienne que doit répandre ce grand athénée. Nous savons que Vous, étant donnée votre science excellente, Vous n'avez jamais épargné aucune fatigue pour étendre davantage le rendement et le prestige de votre chère Université.

Aux excellents prêtres de la Congrégation des Oblats de la B.V.M. Immaculée, nous présentons nos meilleurs hommages, eux qui, soutenus par une foi agissante et poussés par l'amour de Dieu et des âmes, se sont appliqués à développer, à guider et à faire progresser l'Université d'Ottawa qu'ils dirigent avec tant de mérite.

Que Dieu fasse que ce qui, au cours de ce siècle, a été si sagement accompli avec l'aide de la divine grâce, s'épanouisse en un développement perpétuel. Et pour que notre vœu se réalise pleinement, nous réclamons avec grande instance, par des prières à Dieu, une effusion de jour en jour plus abondante du Divin Esprit sur tous ceux qui appartiennent à cette famille de savants ardents au travail.

À Votre Grandeur et à ceux qui vous entourent en faisant « votre joie et votre couronne » pour célébrer ce très glorieux anniversaire, du plus profond de notre cœur, nous souhaitons « que le Dieu de l'espérance vous remplisse de toute joie et de toute paix dans la foi, afin que vous abondiez dans l'espérance et dans la force de l'Esprit Saint » (Rom. XV, 13).

De Votre Excellence Révérendissime  
le tout dévoué dans le Christ-Jésus,

J. Card PIZZARDO.

J. ROSSINO, secrétaire

*Allocution prononcée au Château - Laurier  
par Son Excellence monseigneur Alexandre Vachon,  
archevêque d'Ottawa et chancelier de l'Université,  
lors du banquet donné aux invités d'honneur  
le lundi, 18 octobre 1948*

---

Lors de mon voyage à la Ville Éternelle, il y a moins de deux ans, j'ai visité la basilique de Saint-Laurent-hors-les-Murs, partiellement démolie par des bombes ennemies, le seul monument de Rome gravement atteint durant cette guerre qui a causé la destruction de tant de chefs-d'œuvre. Notre-Dame du Divin Amour, invoquée avec une si ardente ferveur par le bien-aimé pontife Pie XII, avait protégé la Ville où se rencontrent tant de temples élevés dans le cours des générations chrétiennes à celle qui est « forte comme une armée rangée en bataille » (*Cant.* 6, 3-9).

Dans la basilique de Saint-Laurent se trouve la crypte qui renferme le tombeau du grand pontife Pie IX, qui a proclamé comme dogme l'un des plus éclatants privilèges de Marie, celui de son immaculée conception. Cette crypte, ornée de riches mosaïques, a été préservée pendant le bombardement. Sa décoration splendide rappelle les principaux actes de Pie IX qui a exprimé le désir de reposer jusqu'au jugement général dans un tombeau très simple au sein de l'ancienne église. Ce désir a été respecté, mais la piété des fidèles a voulu manifester son affection et sa reconnaissance envers le pape martyr en donnant à cette simplicité un revêtement où la richesse ne le cède qu'à la beauté artistique.

Outre les mosaïques qui rappellent les grands événements de la vie de Pie IX, il y a sur les murs de la crypte une tapisserie-mosaïque des armes de tous les diocèses existant au moment de la mort du pontife. Naturellement, j'y ai cherché celles du diocèse d'Ottawa. À ma première visite, l'heure tardive et la faible lumière qui éclairait la crypte m'ont empêché de découvrir parmi les centaines

d'écussons celui de mon diocèse. Accompagné de M<sup>re</sup> Guiseppe Ferretto, de la Congrégation de la Consistoriale, j'ai fait une seconde visite à la basilique et au tombeau. Finalement la Vierge de nos armes diocésaines est apparue à mes yeux, les bras étendus comme pour m'accueillir et me presser sur son cœur maternel. Mais au lieu d'Ottawa, j'ai lu autour de la Madone le nom de « Bytown ».

Si vous feuilletiez les archives de notre Université, vous constateriez que, il y a un siècle, elle portait le nom de Collège de Bytown; celui-ci fut fondé par mon vénérable prédécesseur, M<sup>re</sup> Joseph-Eugène-Bruno Guigues, Oblat de Marie-Immaculée, un an après l'érection du diocèse de Bytown, en l'automne même qui a suivi sa consécration épiscopale.

Et vous avez bien voulu répondre à notre invitation de vous unir à nous, à l'occasion du centenaire, pour remercier le « Dieu des sciences » des faveurs sans nombre qu'il a accordées depuis cent ans à cette partie de notre pays par le Collège de Bytown, devenu l'Université d'Ottawa.

M<sup>re</sup> Guigues aurait pu exprimer sa pensée par la parole de M<sup>re</sup> Spalding: « Le progrès vient d'en haut, comme le soleil dore la cime des montagnes avant que sa lumière inonde la plaine. »

Le premier évêque de ce diocèse comprenait le rôle essentiel qu'une école de haut savoir joue dans un pays. Malgré le dévouement et le zèle du chef d'un diocèse, malgré les travaux apostoliques de ses auxiliaires dans le sacerdoce, malgré les efforts des communautés religieuses que le premier pasteur peut fonder ou faire venir d'ailleurs, s'il n'y a pas un centre supérieur de formation intellectuelle, d'inspiration religieuse, il manquera l'élite absolument nécessaire dans une Église particulière naissante, une élite qui fleurit sur place, qui connaît et aime le pays où elle a pris racine, une élite éclairée par les purs rayons de la vraie foi et réchauffée par les ardeurs de l'amour du Christ.

Il n'est pas facile de déterminer à leur juste valeur les sacrifices énormes que M<sup>re</sup> Guigues a dû s'imposer à lui-même et demander à son clergé et à ses ouailles pour réaliser son idéal. Mais il voyait dans le lointain avenir le développement que devait prendre ce petit



village de Bytown, assis sur les rives enchanteresses de la rivière Ottawa, au centre d'un pays neuf vers lequel affluaient déjà de nombreux émigrés. Même s'il n'a pas prévu que Bytown deviendrait la capitale fédérale, il était convaincu que sa petite ville épiscopale serait un jour une ville florissante, étant le carrefour de l'Est et de l'Ouest.

M<sup>sr</sup> Guigues confia son école naissante à ses confrères dans la Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée, et particulièrement à leur céleste patronne, qui se trouvait en même temps la patronne du diocèse et de la cathédrale, et le pieux évêque répétait les paroles inscrites sur le blason diocésain, paroles que ses successeurs n'ont cessé de répéter après lui: « *Trahe nos, Virgo Immaculata* — Entraînez-nous à votre suite, Vierge sans tache. »

Le Collège, sous une telle inspiration et une si puissante protection, a grandi merveilleusement, si on considère ses très faibles ressources temporelles. Il est passé au degré d'université par une charte civile et une charte pontificale.

Dans le cours des années le nombre des élèves a augmenté. À l'Université se sont jointes des écoles affiliées, les facultés se sont multipliées, et aujourd'hui l'Université d'Ottawa, parvenue à sa complète formation, est un phare qui éclaire au loin la jeunesse avide de science; on pourrait dire d'elle ce que le divin Maître disait des Apôtres: *Tu es lux mundi*. En effet son rôle et son action sont vraiment apostoliques, au service de l'Église et de l'État. L'enseignement qu'elle dispense est tamisé à travers les pages de l'Évangile, éclairé par le Soleil de Justice et dirigé par le Siègne de la Sagesse. Voilà pourquoi on peut dire d'elle également qu'elle est « le sel de la terre »: par la salutaire influence de sa haute culture où l'erreur n'est pas admise, elle préserve ses fils de toute influence corruptrice.

Regardez aujourd'hui cette jeunesse ardente passionnée pour la vérité, mettant la science au-dessus de la fortune, réunie dans l'enceinte ou vivant dans le rayonnement de notre Université. Elle est là silencieuse, attentive, le livre ou les instruments de laboratoire à la main, recueillant les leçons qui tombent des lèvres d'or de leurs maîtres. Et ces maîtres, pour qui vivent-ils sinon pour cette jeunesse aimée qu'ils

préparent pour les luttes de la vie. Ils travaillent à la conservation dans notre milieu de la belle langue et de la culture françaises. Déjà nous nous rendons compte du bien immense, incommensurable, qu'ils ont accompli en ce sens sur les bords de l'Outaouais: sans eux, on peut se demander ce que serait devenu ici cet héritage ethnique. Comprenant toutefois que dans ce pays les deux langues sont officielles, ils ont apporté la même sollicitude et la même attention aux catholiques de langue anglaise qu'à leurs confrères de langue française. Ils n'ont pas repoussé la jeunesse d'une foi autre que la nôtre. Tous ces jeunes, ils les ont accueillis dans le dessein d'élever leur esprit et leur cœur vers le « Dieu de toute science ». Ils ont cherché à créer entre tous les membres de cette jeunesse des liens de fraternité, et le succès qu'ils ont obtenu s'est manifesté dans la dernière heureuse campagne de souscription en faveur de l'Université.

Ces maîtres, qui n'ont reçu pour salaire que leur pain quotidien, ont laissé le monde s'agiter autour d'eux pour ne s'occuper que de la vérité pure; puis, après des services signalés rendus à l'Église et au pays, ils s'agenouillent au pied du crucifix, dans une petite cellule, disant à Dieu que lui seul leur suffit comme récompense et lui demandant de mourir dans la pauvreté, en adorant avec une foi d'enfant les augustes mystères de notre religion.

À mesure que les facultés et les écoles ont été fondées dans notre Université, on a fait appel à des maîtres laïcs qui ont entrepris leur travail avec le même désintéressement que leurs collègues oblates. Ils sont venus de chez nous, de notre ville, de notre région; ils sont venus de l'étranger. Je pourrais leur adresser ces paroles de Sa Sainteté Pie XII: « Vous avez gravi les Alpes du savoir, atteint les cimes des sciences spéculatives, du calcul . . . ; vous êtes descendus aussi dans les plaines des sciences pratiques aux mille formes de l'art, de la technique, de l'expérience; car la grande puissance de l'intelligence humaine dans le domaine spéculatif lui permet d'étendre la main et d'agir en faisant des lois immuables et des matières de la nature, un guide et un soutien dans son action constamment dirigée et soutenue par le gouvernement et la providence de Dieu, *Deus scientiarum dominus.* »

En organisant et en réalisant ces fêtes du centenaire, ce sont tous ces maîtres dévoués qui ont travaillé sans compter pour faire la gloire et la grandeur de notre Université — depuis l'automne de 1848 jusqu'à l'automne de 1948 — que nous voulons honorer, auxquels nous voulons rendre hommage et exprimer, après Dieu et la Vierge sainte, notre vive gratitude.

L'Université continuera son œuvre avec l'énergie, le désintéressement, le pur dévouement qu'elle a mis depuis cent ans. Sous la puissante impulsion de son recteur magnifique d'aujourd'hui, ses maîtres se mettront à la tâche avec une ardeur nouvelle. Récemment, ses amis, comprenant l'importance de son rôle et désireux de l'aider dans sa noble mission, ont souscrit pour elle des sommes généreuses. Ils ont bien fait. Ils ne l'ont point rendue riche encore, mais ils lui ont prouvé leur amour et ils ont en même temps donné un exemple qui sera, je l'espère, suivi dans les générations à venir.

De nouveau, au nom de notre chère Université, au nom de son recteur, de ses maîtres, de ses élèves anciens et actuels, je vous remercie d'être venus prendre part à ces fêtes de famille univerversitaire; je sais que j'exprime vos pensées généreuses quand je demande au Maître et Seigneur de toutes choses de bénir notre œuvre universitaire et de la développer pour sa gloire et pour le bien des âmes. Il est « la vérité infiniment réelle, la sagesse qui connaît et mesure chaque atome, jusqu'au plus petit, avec ses énergies, et lui assigne sa place dans l'ensemble du monde créé, cette souveraine sagesse, dont la gloire pénètre partout dans l'univers et brille d'un plus grand éclat dans le ciel » (Pie XII).

† Alexandre VACHON,  
archevêque d'Ottawa,  
chancelier de l'Université.



## À l'aube d'un second siècle

---

Ce n'est pas sans une vive émotion que j'entreprends à cette heure de parler de l'Université à l'aube de son second siècle, aux lecteurs de notre *Revue*. Il me semble en ce moment que je m'approche d'une lumière, d'un flambeau pour en étudier la nature, en admirer la claire beauté et me réchauffer à sa chaleur communicative. Lumière de foi, de charité, mais surtout d'espérance. Flamme d'espérance que l'Université d'Ottawa, « cette petite espérance » du Collège de Bytown de 1848, « vacillante au souffle du péché, tremblante à tous les vents, anxieuse au moindre souffle », (Péguy). Flamme aussi invariable, fidèle, droite, pure et invincible, immortelle et impossible à éteindre. Au lendemain du centenaire, il nous semble, à nous qui la connaissons bien et qui l'aimons profondément, que l'Université est encore « une petite fille de rien du tout, qui est venue au monde le jour de Noël de l'année dernière, qui joue encore avec le bonhomme Janvier, avec petits sapins en bois d'Allemagne couverts de givre peint, et avec son bœuf et son âne en bois d'Allemagne » (Péguy). Car même centenaire, il nous semble qu'elle est toute jeune, qu'elle ne fait que commencer sa course, qu'elle est appelée à de grandes choses, à des développements que nous ne pouvons encore ni mesurer ni calculer. L'Université catholique d'Ottawa est une flamme qui brûle comme une lampe du sanctuaire, une lampe de foi et de charité, par conséquent, une lampe qui brûle éternellement, « flamme tremblotante à travers l'épaisseur des mondes », « flamme vacillante à travers l'épaisseur des temps », « flamme anxieuse à travers l'épaisseur des nuits » (Péguy), mais flamme qui ne s'éteint pas, parce que flamme de foi et de charité, œuvre divine de lumière et d'amour.

\* \* \*

Je voudrais dans cet article sonder l'avenir de notre Université à la lumière des réalisations des vingt dernières années. On ne devra donc pas se scandaliser si le ton est parfois enthousiaste, si le pessimisme de certains n'a pas voix au chapitre; si, en un mot, toute

l'excursion est entreprise sous le signe de l'espérance. Notre espérance est chrétienne, celle qui se fonde sur la grâce de Dieu, force incroyable et « qui coule comme d'une source et comme un fleuve inépuisable » (Péguy). Par un regard rétrospectif qui embrasse presque un quart de siècle, nous sommes tout à fait en mesure d'évaluer les richesses et les énergies de la grâce qui préside au développement de l'Université d'Ottawa.

C'est sans pharisaïsme aucun comme sans respect humain que nous rangeons au nombre des œuvres les plus surnaturelles et les plus chères au cœur de Dieu, l'université catholique en notre monde moderne. Plus que jamais, en effet, le rôle de l'université apparaît prépondérant et décisif dans notre siècle de progrès technique, matériel, social et politique. Partout de nos jours nous faisons appel aux spécialistes de toutes sortes pour diriger les entreprises commerciales les plus humbles, comme pour concevoir et mettre en œuvre les projets gigantesques d'exploitation et de défense nationales. Le monde moderne exige du candidat à la supériorité ou du candidat au simple service de ses semblables, un bagage de connaissances scientifiques et techniques beaucoup plus grand qu'autrefois. De là, la nécessité de l'instruction plus poussée, plus répandue, mieux monnayée.

Mais il ne faut pas que ce travail intellectuel se fasse de façon superficielle ou encore qu'il vise uniquement à couvrir le champ illimité des connaissances humaines sans les rattacher aux principes fondamentaux qui régissent tout l'ordre humain et la vie humaine. Il faut que ce travail intellectuel s'accomplisse en profondeur, que la technique et les méthodes modernes ne nous fassent pas perdre de vue la fin à atteindre et qu'elles ne perdent pas leur raison de moyen. Et c'est ici que l'université catholique peut et doit apporter à la société du XX<sup>e</sup> siècle des lumières indispensables pour guider l'intelligence en quête du vrai et du bien et du beau, à travers le dédale du sensible et de la matière qui viennent de livrer des secrets jusqu'ici inconnus à l'homme.

Gardienne et dispensatrice de la vérité révélée au service du magistère infallible de l'Église, l'université catholique se doit de cultiver toutes les connaissances humaines et de montrer l'harmonie qui

existe entre celles-ci et la foi divine. Par ses docteurs et ses professeurs, elle explore sans cesse tout le champ de la vérité divine révélée, comme tout le trésor des vérités acquises par le travail de l'homme au cours des âges, afin de nourrir l'intelligence des nouvelles générations et de leur apprendre les raisons profondes, humaines et divines, de vivre et de bien vivre. L'université est le foyer par excellence de la vérité et, partant, la source de la moralité, le rempart de la justice et la plus sûre garantie de paix et de charité dans le monde aussi longtemps qu'elle s'emploie à sa tâche d'harmoniser la Révélation et la raison. Trop souvent, hélas ! elle reste timide et craintive faute de ressources pour entreprendre ce labeur écrasant de recherches et de pénétration intellectuelles, cet apostolat noble et admirable d'éclairer les intelligences par la vérité sans mélange d'erreur.

Dans nos milieux catholiques canadiens, il est de moins en moins nécessaire de plaider, comme autrefois, la cause de l'université et la nécessité pour le jeune intellectuel en voie de formation, d'une atmosphère franchement catholique. C'est à la lumière de la foi que nos jeunes doivent acquérir les connaissances humaines nécessaires à l'exercice de leur profession. Partout, dans les milieux les plus disparates, on réclame et on proclame le primat de la religion et de la Révélation, à l'université comme à l'école. Et l'on confirme ainsi l'enseignement traditionnel de notre mère la sainte Église.

À Ottawa, les Oblats de Marie-Immaculée ont toujours compris l'importance de la mission qui leur était confiée à l'Université. J'invite le lecteur à lire, dans le présent numéro de la *Revue*, l'article de M. l'abbé J. B. O'Reilly sur les origines de l'Université d'Ottawa et sur le travail du P. Tabaret comme éducateur. L'auteur démontre avec preuves à l'appui comment cet éducateur de génie voulut dans le programme d'études, à Ottawa, harmoniser la foi et la raison, la Révélation et la culture chrétienne avec les sciences et les découvertes modernes.

Toujours dans ce même esprit d'initiative chrétienne, les Oblats de l'Université rêvaient, à la fin du siècle dernier, de lancer leur jeune institution vers le progrès et les sommets du savoir humain afin de doter la capitale d'une université grande et complète. Ils

formaient des plans pour l'établissement des facultés de médecine, de génie et de droit. Ils faisaient un premier pas vers la réalisation de cet idéal en construisant, en 1900, l'édifice des Sciences qui, à l'époque, était des plus modernes et des mieux outillés pour entreprendre une aventure aussi audacieuse. Mais le désastreux incendie de 1903 réduisait en cendres en l'espace de quelques heures les fruits de soixante années de labeurs, et dans cette fumée s'évanouissaient les rêves des éducateurs enthousiastes d'alors. Il fallut peiner pendant vingt-cinq ans et passer par des souffrances atroces, par la pauvreté, l'incompréhension, les soupçons, etc., avant de voir enfin luire à l'horizon un peu de paix et surtout l'espoir que l'idéal autrefois caressé pourrait, dans un avenir rapproché, prendre les formes de la réalité.

Lentement et au prix de sacrifices héroïques, les édifices renaissent de leurs cendres du 3 décembre 1903, et pendant que l'Université s'abrite sous un toit convenable, l'édifice intellectuel grandit. Une équipe de maîtres et d'apôtres se forme lentement, une mentalité se crée et s'affine et à un moment donné on peut vraiment dire que les Oblats canadiens-français ont pris pleine conscience de leurs lourdes responsabilités comme éducateurs et universitaires. La plupart de ces hommes sont encore à la tâche. Ils n'ont pas fini leur course. Il en est un cependant, artisan des premières heures, véritable éveilleur d'âmes, intellectuel de race et universitaire authentique, qu'il convient de nommer maintenant qu'il a quitté, trop tôt hélas ! la scène de ce monde, c'est le regretté cardinal Villeneuve. Nous n'avons pas encore évalué toute la somme de bien, d'enthousiasme, d'initiatives fécondes et de progrès que l'Université d'Ottawa et les Oblats lui doivent, soit directement, soit indirectement.

Pendant qu'en 1930 la faculté des arts fait un premier pas en avant vers la modernisation de ses programmes et de ses méthodes d'enseignement, les facultés ecclésiastiques fondent une école supérieure attendue depuis longtemps. Aussi en 1932 ces dernières facultés sont-elles en mesure d'organiser leurs cours selon les exigences de la nouvelle constitution apostolique *Deus Scientiarum Dominus* de Pie XI. Le personnel et les élèves du Scolasticat Saint-Joseph sont



les premiers à la tâche et n'ont jamais cessé d'apporter à ces facultés l'appui de leur zèle et de leur amour du travail. En même temps, un groupe de professeurs des plus méritants et des plus audacieux fondent la *Revue de l'Université d'Ottawa* et lui donnent dès la première heure le ton et l'allure qui valent à ce périodique d'être classé parmi les meilleurs par les intellectuels d'Europe et d'Amérique.

Pour compléter cette organisation des études ecclésiastiques, l'Université fonde en 1937 un Séminaire universitaire destiné à recevoir les étudiants de ces facultés. Cette institution, qui sera complétée dès 1942, attirera des ecclésiastiques de tous les diocèses canadiens et de plusieurs diocèses des États-Unis et de Terre-Neuve. Le Séminaire possède déjà une des plus belles bibliothèques ecclésiastiques du pays. Depuis 1934, l'Institut de Philosophie reçoit et groupe les étudiants de la faculté de philosophie.

La faculté des arts va toujours de l'avant. Elle introduit de nouveaux cours de commerce et d'administration, en même temps qu'elle inaugure des cours supérieurs de littérature et d'histoire qui conduisent à l'obtention de la maîtrise et du doctorat. Puis c'est la fondation de l'École d'Infirmières, de l'École des Sciences politiques et sociales, de l'École de Musique et de Déclamation, de l'École d'Action catholique. Elles viennent l'une après l'autre se grouper autour des quatre facultés avec l'École Normale bilingue qui, la première, vit le jour en septembre 1923. Plus près de nous, ce sont l'Institut de Psychologie et le Centre d'Orientation professionnelle. Toutes ces créations et ces initiatives furent lancées entre 1930 et 1942: période d'activité vraiment débordante qui témoigne d'une vitalité extraordinaire et d'une compréhension admirable du rôle et de la fonction d'une université catholique dans la capitale du Canada. Pendant que ces écoles et facultés préparent aux grades et aux diplômes académiques, le Centre catholique et le Centre social propagent la doctrine jusque dans les couches populaires et offrent un nombre de plus en plus imposant de cours par correspondance, de revues et de brochures. C'est une université populaire en embryon.

Enhardis par tant de succès et pas encore épuisés par une tâche écrasante, les Oblats de Marie-Immaculée crurent que l'heure était venue

en 1945 de tenter ce que deux fois déjà ils n'avaient osé: la fondation d'une faculté de médecine. Les autorités de l'Université étudièrent sérieusement le problème complexe d'une telle entreprise au point de vue financier et au point de vue académique. Après une enquête sommaire auprès des universités sœurs de Laval et de Montréal, nous concluions que l'heure était venue pour l'Université d'Ottawa de risquer l'aventure. Nous pourrions trouver des professeurs en faisant appel à nos médecins de la région et en invitant des étrangers à nous aider. L'Hôpital Général des Sœurs Grises de la Croix offrait des facilités de tout repos pour l'enseignement clinique. Les revenus généraux de l'Université nous permettaient de combler un déficit éventuel considérable, avec l'assurance de sacrifices plus nombreux et plus généreux encore de la part du corps professoral oblat. Car nous ne doutions pas un instant qu'au point de vue de la foi, de l'Église, du rayonnement d'université catholique dans la capitale du Canada, l'heure avait sonné de faire le pas décisif. Attendre encore plus longtemps c'était compromettre à tout jamais l'avenir de l'Université dans ce champ de l'enseignement universitaire. Ottawa depuis longtemps avait besoin d'un centre universitaire médical.

La Providence avait laissé ce champ d'action jusqu'ici inoccupé. Elle nous faisait signe d'aller de l'avant. Nous avons obéi. C'est donc avant tout afin d'occuper une position stratégique au point de vue catholique et d'offrir à notre jeunesse un enseignement approuvé par l'Église et respectueux des enseignements de cette dernière, que les autorités de l'Université d'Ottawa décidèrent de fonder une faculté de médecine et consentirent d'avance aux lourds sacrifices qu'une telle fondation allaient leur demander. De plus, au point de vue civique, nous n'avions pas le droit de refuser de donner à notre pays plus de médecins, alors que de tous côtés on en déplore le nombre insuffisant.

Cette fondation répondait à un réel besoin. Les étudiants sont venus de tous les coins du Canada. Le monde universitaire canadien s'est réjoui avec nous et avec tous nos amis. Le témoignage sympathique et même enthousiaste d'un grand nombre des membres de l'épiscopat canadien a été pour nous un grand réconfort et un pré-

cieux encouragement. Que dire donc du message de félicitations de notre très Saint Père le pape ? Mais nous y reviendrons dans un instant.

Notre école de médecine vit depuis quatre ans. Elle compte maintenant plus de deux cents élèves. Elle en comptera plus de trois cents quand nous aurons les six années de cours en 1950. Nous avons réussi à recruter un corps professoral suffisamment nombreux et surtout très compétent et entièrement dévoué. Nos médecins veulent vraiment faire de leur faculté une école inférieure à nulle autre au pays. Tous s'y dévouent sans compter.

Après la médecine ce fut le tour du génie ou des sciences dites appliquées, en septembre 1946. Les raisons qui avaient motivé la fondation de la faculté de médecine et d'autres encore nous poussèrent à tenter le même coup d'audace pour le génie. En juillet 1946 nous décidions d'offrir dès le mois de septembre une première année de génie, avec l'entente que nous limiterions nos efforts pour quelque temps encore aux deux premières années, préparant ainsi nos élèves à passer à des facultés mieux organisées pour compléter leurs cours d'ingénieur. Grâce au concours extrêmement bienveillant des autorités de la faculté des sciences de l'Université Laval, concours qui ne s'est jamais démenti ni attiédi, la jeune école de génie de l'Université d'Ottawa ouvrait ses portes en septembre 1946. Elle ne les a pas fermées depuis et elle n'entend pas les fermer de si tôt. Au contraire, elle entrevoit de nouveaux progrès et un avenir brillant ainsi que nous le dirons plus loin.

Voilà, cher lecteur, cette petite espérance du Collège de Bytown devenue l'Université d'Ottawa, cette « flamme tremblotante à travers l'épaisseur des mondes », « flamme vacillante à travers l'épaisseur des temps », « flamme anxieuse à travers l'épaisseur des nuits » . . . flamme qui ne s'éteint pas, mais qui brûle plus brillante, plus étincelante et plus chaude que jamais parce que flamme de foi et de charité, flamme éternelle.

Dans un poème ou plutôt un chant tout empreint d'une délicate et tendre admiration fraternelle, un confrère oblat, dont le talent

nous fait honneur, a voulu, à l'occasion des splendides fêtes de notre centenaire en octobre dernier, chanter la gloire de l'Alma Mater outaouaise. Dans un décor plein de féerie et de majesté, il nous l'a présentée comme une Reine avec sa cour, dispensatrice de science et de sagesse, de vérité et d'amour, mère généreuse des intelligences et des âmes. Aussi pour fêter ses cent ans de dévouement à la cause de la jeunesse, de l'éducation et de l'Église, ses enfants sont-ils accourus par milliers. Ils ont proclamé à l'envie ses mérites, son dévouement, sa sagesse, sa fidélité aux traditions léguées par ses fondateurs et la pureté de sa doctrine. Dans ce concert de louanges elle nous est apparue plus belle et plus grande encore.

Nous n'oublierons pas les hommages que lui décernait Son Éminence le cardinal James McGuigan, archevêque de Toronto, ni ceux des archevêques de Québec et de Kingston et de trente-cinq archevêques et évêques canadiens qui prenaient part à nos fêtes. De nombreuses universités ont tenu à offrir à l'institution centenaire des vœux et des félicitations. La voix autorisée et toujours sympathique de notre vénéré chancelier dominait en quelque sorte, et une fois encore nous apportait le mot d'ordre du chef sage et autorisé, l'encouragement du père au cœur immensément généreux et bon.

Mais le joyau par excellence qui au jour du centenaire ornait la couronne de notre Reine ce fut la perle de choix que la main auguste et bénissante du père commun des fidèles faisait briller sur son diadème. La récompense suprême, le symbole visible de cette grâce forte de Dieu qui depuis cent ans pousse en avant l'Université d'Ottawa, le pape nous l'offrait dans son message adressé à notre vénéré chancelier et que nous transmettait son représentant en terre canadienne, notre bien-aimé délégué apostolique. Pie XII souligne le dévouement des religieux Oblats de Marie-Immaculée qui ont prodigué à cet insigne cénacle de doctrine leurs labeurs assidus et admirables. Le Saint-Père rappelle les développements des dernières années et loue le courage et la vision des chefs de l'Université: « En effet, ces dernières années surtout, les cours de théologie, de philosophie et de droit canonique furent réorganisés selon un programme plus élaboré; l'École des Sciences politiques et sociales s'est développée;

l'étude des lettres et des beaux-arts fut poussée davantage et durant la dernière guerre deux nouvelles facultés furent fondées: l'une pour la médecine, l'autre pour les sciences appliquées. Ces sciences, comme toutes les autres, sont ici enseignées selon les préceptes de la foi catholique et les normes de la sagesse chrétienne. C'est pourquoi l'Université catholique d'Ottawa a bien mérité dans le domaine de l'éducation et de l'instruction de la jeunesse soit cléricale soit laïque, et est présentement à bon droit considérée comme une gloire et un ornement de l'Église et de la patrie. »

Notre Saint Père le pape Pie XII demande au Père des lumières et à l'Auteur de tout bien de faire produire des fruits de plus en plus abondants à l'illustre foyer d'études d'Ottawa: « Pendant ce temps, Nous supplierons, par notre ardente prière, le Père des lumières et l'Auteur de tout bien afin que l'illustre foyer d'études d'Ottawa produise des fruits de plus en plus abondants. »

Nous retrouvons donc au début du second siècle cette même grâce de Dieu, force incroyable « qui coule comme d'une source et comme un fleuve inépuisable ». Sous le signe de l'espérance et de la confiance en Dieu, l'Université d'Ottawa, reine centenaire et Alma Mater, regarde l'avenir.

\* \* \*

Le premier devoir de ceux qui en cette année du centenaire sentent peser sur leurs épaules la lourde responsabilité de diriger l'Université d'Ottawa, semble bien être celui de favoriser de toute façon la croissance de cet arbre robuste et jeune, d'ameublir la terre dans laquelle s'enfoncent ses racines, au besoin d'émonder peut-être certaines branches qui poussent trop drues, un feuillage trop abondant qui nuit à la richesse et à la maturité des fruits. Par-dessus tout, il faut fournir à ce jeune arbre les engrais fortifiants nécessaires à cette époque de sa croissance et de son développement.

Il a besoin de soleil, de pluie, de rosée et de bien d'autres éléments encore. Il a besoin de la grâce de Dieu, de grâces plus petites et des faveurs des humains.

Dieu qui donne aux lis des champs une parure comme Salomon dans toute sa gloire n'en posséda jamais, fera descendre sur notre institution toutes les grâces de lumière et de force dont ses directeurs, ses professeurs, et ses élèves auront besoin pour bien des siècles encore, aussi longtemps que nous lui donnerons la place qui revient au Dieu des sciences, la première, et aussi longtemps que nous travaillerons d'abord pour l'avènement de son règne. C'est là le fondement de notre douce espérance chrétienne.

L'Université d'Ottawa à l'aube de son second siècle voit accourir vers elle une jeunesse étudiante plus nombreuse que jamais et plus désireuse de s'instruire et de se préparer aux tâches de la vie par une formation universitaire. C'est que la population de notre district, tant au point de vue catholique qu'au point de vue démographique canadien-français, a augmenté sensiblement depuis deux décennies. Ottawa est devenue une capitale de 160.000 âmes dont le tiers est de langue française. La population du district avoisinant sur les deux rives de l'Outaouais dans un rayon de quarante milles dépasse les 350.000. Il faut ajouter à tout cela l'élément catholique et canadien-français du diocèse d'Alexandria ainsi que les quelque 30.000 catholiques de l'archidiocèse de Kingston et les 210.000 catholiques des diocèses suffragants du siège métropolitain d'Ottawa. L'Université d'Ottawa est appelée à desservir une population catholique de 500.000 âmes et à rendre service à une région qui compte une population de près d'un million. Il n'y a donc qu'à ouvrir le marché et à offrir la marchandise, la clientèle attend. De plus notre population outaouaise en est une de fonctionnaires qui, ayant reçu une bonne instruction, en désirent autant sinon plus pour leurs enfants. Plus que dans le passé on demande aux candidats du service civil un grade académique ou une spécialité technique ou scientifique. Dans un pays qui, en grandissant et en se développant, crée des services fédéraux de plus en plus nombreux et de plus en plus compliqués et importants, le besoin se fait sentir davantage d'un service civil mieux qualifié pour ces tâches et aussi beaucoup plus nombreux.

Il ne nous semble donc pas exagéré d'affirmer que nous pourrions aisément doubler notre population étudiante si, en plus de pos-

séder des locaux adéquats pour les recevoir, nous disposions de ressources d'argent et de personnel suffisantes pour organiser les cours qui s'imposent et qui sont demandés par la population.

De plus, notre institution jouit à l'heure présente de la très vive et intelligente sympathie de la population de toute notre région. Nous l'avons bien vu lorsqu'il s'est agi, il y a quelques années, de lancer la faculté de médecine et de faire appel à de hautes personnalités du monde laïque pour recueillir des fonds, ou encore d'inviter les membres de la profession médicale à collaborer. Plus récemment encore, c'est toute l'élite laïque de l'archidiocèse d'Ottawa qui a répondu à l'invitation de notre archevêque et chancelier dans la grande campagne de souscription en faveur de l'Université. Les laïques se sont dévoués sans compter pour le succès de cette campagne qui a dépassé de deux cent cinquante mille dollars l'objectif fixé à un million.

La sympathie de cette élite laïque n'a pas tardé non plus à seconder nos efforts et nos démarches auprès des pouvoirs publics, des gouvernements provinciaux de l'Ontario et du Québec pour obtenir des octrois. Il est bien évident que les développements futurs et même présents de l'Université ne sont et ne seront possibles que moyennant une aide substantielle et constante des gouvernements. Tous reconnaissent que des facultés comme celles de la médecine et du génie ne peuvent vivre et progresser sans l'aide financière des pouvoirs publics. On le répétait à Toronto en 1947 dans le texte de la loi qui limitait à quatre le nombre des facultés de médecine reconnues par le gouvernement dans notre province, à savoir: Toronto, Queen's, Western et Ottawa. M. Drew, ses collègues du cabinet provincial et la législature provinciale votèrent un octroi de deux cent cinquante mille dollars en faveur de la faculté de médecine de l'Université en mars 1947. Cet octroi fut donné afin d'aider l'Université à organiser et à installer cette nouvelle faculté.

Vers la même époque, l'honorable M. Duplessis et le gouvernement de la province de Québec passaient un bill en vertu duquel le gouvernement versait à l'Université d'Ottawa, en deux ans, la somme de cinquante mille dollars, en reconnaissance des services que cette

institution rendait à ses nombreux étudiants venus du Québec. Ces deux gestes magnifiques ont reçu l'approbation de tous les amis de l'Université, en même temps qu'ils ont encouragé les autorités de cette école de haut savoir à continuer leurs efforts et leurs sacrifices. Nous avons le ferme espoir qu'on nous continuera dans l'avenir une aide aussi efficace que nécessaire. Devant la bonne volonté évidente des dirigeants de l'Université et leurs réalisations des dernières années, nos gouvernants comprennent quels services immenses une institution comme la nôtre rend à notre région.

Le plus beau soleil qui brille en ces heures de fêtes de notre Université, c'est celui qui descend du palais du Vatican et de Saint-Pierre de Rome et qui éclaire de sa douce et bienfaisante lumière la marche du second siècle. Dès 1947, lors du Congrès marial, le Souverain Pontife disait sa joie et sa satisfaction aux Oblats de Marie-Immaculée et à l'Université. « Et comment ne pas donner en cette mémorable circonstance une mention spéciale aux dignes fils du grand évêque de Mazenod, dont le nom même d'Oblats de Marie-Immaculée est à lui seul tout un programme, dont l'activité, déployée à Ottawa même, dans cette magnifique Université déjà célèbre, reçoit en ce jour la plus encourageante récompense ? »

Cette année il daignait pousser la condescendance jusqu'à nous adresser une lettre particulière dont j'ai cité un passage un peu plus haut. Nous avons trouvé dans ce message une récompense qui dépasse infiniment nos pauvres mérites, mais aussi et surtout un mot d'ordre et une force. L'Université d'Ottawa ne doit pas tromper l'attente du chef suprême de l'Église. Elle doit aller de l'avant. Il ne peut en être autrement depuis que le pape a parlé.

Le lecteur trouvera aussi dans ce numéro de la *Revue* une lettre autographe de Son Éminence le cardinal Pizzardo, préfet de la Sacrée Congrégation des Séminaires et des Universités. Son message est comme l'écho de celui du Saint-Père. « Et maintenant l'Université d'Ottawa est éclatante « comme une armée rangée en bataille », ornée des facultés des sciences tant ecclésiastiques que civiles qui guident et instruisent les esprits des hommes dans le culte du Dieu tout-puissant et dans le service de l'humanité . . . Que Dieu fasse que



ce qui, au cours de ce siècle, a été si sagement accompli avec l'aide de la divine grâce, s'épanouisse en un développement perpétuel . . . »

Le cardinal Préfet souligne la part immense qui revient à notre vénéré chancelier dans le progrès de l'Université en ces dernières années: « Et à Vous, Excellence Révérendissime, nous présentons nos plus vives félicitations pour avoir veillé avec zèle et constance, et pourvu avec sagesse à l'éducation chrétienne que doit répandre ce grand athénée. Nous savons que Vous, étant donné votre science excellente, Vous n'avez jamais épargné aucune fatigue pour étendre davantage le rendement et le prestige de votre chère Université. » On ne pouvait mieux dire. Et nous retrouvons dans le commentaire que l'*Osservatore Romano* faisait de la lettre du Saint-Père à l'Université d'Ottawa, une affirmation claire et très autorisée du rôle providentiel de Son Exc. monseigneur Vachon dans le développement de l'Université. Après avoir rappelé l'éminente carrière scientifique et universitaire de monseigneur l'Archevêque, le journal du Vatican dit que « dès son arrivée à Ottawa, monseigneur Vachon s'est occupé activement du progrès de l'Université catholique d'Ottawa qui, à cause de sa situation dans la capitale canadienne et à cause de son caractère nettement bi-ethnique et bilingue, a une importance énorme dans la vie politique et religieuse du pays. Il s'est intéressé personnellement à la création de la faculté de médecine et à la faculté des sciences qui, s'ajoutant depuis quelques années aux trois facultés ecclésiastiques et à celle des arts et des lettres, font de l'Université catholique d'Ottawa un des foyers les plus réputés du haut enseignement de toute la confédération canadienne » (jeudi, 28 octobre 1948).

Qu'il nous soit permis d'ajouter notre modeste mais combien sincère témoignage et de répéter ce que maintes fois déjà nous avons eu le bonheur de proclamer: la grâce du centenaire de l'Université s'est manifestée à nous par le don d'un archevêque et d'un chancelier admirablement préparé pour comprendre les besoins et surtout le rôle de l'Université catholique, Son Exc. monseigneur Alexandre Vachon. À la veille des fêtes du centenaire, je m'adressais à lui en ces termes au nom de l'Université: « À notre Chancelier

actuel, notre Archevêque marial et universitaire, nous offrons l'humble hommage d'une reconnaissance qui voudrait posséder les proportions de son grand cœur et l'assurance d'un attachement indéfectible et d'une affection totalement filiale. Dans des gestes magnanimes dont les annales de notre diocèse conserveront le souvenir, il a voulu poser les assises de l'édifice intellectuel du second centenaire et assurer l'essor définitif de l'Université d'Ottawa vers le progrès et la plénitude de sa mission. Sa mémoire restera en bénédiction » (*Le Droit*, samedi 16 octobre 1948).

Au cours de la campagne de souscription l'an dernier, nous avons été à même de mesurer aussi la très grande sympathie et le profond intérêt que tout le clergé de l'archidiocèse d'Ottawa, séculier et régulier, porte à l'Université, répondant ainsi au vœu si souvent exprimé par monseigneur l'Archevêque. Tous comprennent le rôle de premier plan que doit jouer à Ottawa dans le rayonnement de la foi catholique une institution comme la nôtre. Nous pouvons compter sur leur appui, leurs lumières et leurs conseils: apport souverainement précieux.

Enfin d'un autre point de l'horizon, l'espérance s'annonce des plus belles. L'heure va bientôt sonner, me semble-t-il, où toute la Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée sera en quelque sorte au service de l'Université d'Ottawa. Les Oblats sont venus à Ottawa, il y a cent ans, sur l'ordre explicite de leur saint évêque, pour s'y installer définitivement. Monseigneur de Mazenod a fait descendre à maintes reprises sa bénédiction de père, de fondateur et de saint sur toutes les entreprises apostoliques de ses fils de Bytown. Dans son cabinet de travail de l'évêché de Marseille, il étudie tous leurs projets, il se familiarise même avec la topographie de lieux qu'il ne visitera jamais. Il détermine les sites des édifices et les limites des paroisses avec sagesse, voire avec des lumières prophétiques. Il annonce à ses fils, sans hésitation, que la divine Providence les veut à Bytown pour y accomplir de grandes choses, que sa famille religieuse y connaîtra un extraordinaire développement. Et il ne craint pas de s'engager par contrat perpétuel avec le premier évêque, monseigneur Guigues, en ce qui concerne l'œuvre du nouveau col-

lège et la desserte de la paroisse de Saint-Joseph confiée aux Oblats dès sa fondation.

La grâce de cette bénédiction patriarcale est encore féconde chez les Oblats d'Ottawa. Tout au long de ce premier siècle de leur existence ils en ont éprouvé les bienfaisants effets, surtout aux heures des grandes épreuves, aux heures de contradictions et même de persécutions. Mais jamais cette grâce ne leur est apparue aussi forte, aussi puissante et sensible qu'à l'heure présente.

D'une part le dernier chapitre de la Congrégation nous donnait un nouveau père et un successeur de monseigneur de Mazenod dans la personne du révérendissime père Léo Deschatelets, ancien élève et professeur brillant de notre Université, le disciple préféré de celui que nous saluons plus haut comme l'un des plus grands animateurs de la période contemporaine de notre institution, le regretté cardinal Villeneuve.

Depuis son élection au généralat, notre révérendissime père Général n'a pas cessé de nous témoigner sympathie et intérêt. Dans ses exhortations paternelles, à plusieurs reprises, il nous a dit tout ce qu'il attendait de l'Université, de ses professeurs et de ses élèves, comme aussi tout ce qu'il désirait demander à la Congrégation pour assurer le progrès de l'Université au rythme des besoins sans cesse plus nombreux de l'Église. Missionnaire lui-même de toutes les fibres de son âme ardente, admirateur de nos héros de tous les champs de la vigne oblate, il conçoit l'Université comme le sommet de l'apostolat oblat en terre canadienne. Il veut qu'elle soit un foyer de science et de vertu, et qu'elle rayonne par tout le Canada. Il veut que ses fils y cultivent le haut savoir et le diffusent à profusion avec l'ardeur des missionnaires les plus zélés pour le règne du Christ, qu'ils rivalisent de sainteté et de dévouement avec leurs frères de tous les climats et de toutes les besognes apostoliques. À l'heure où nous vivons, les Oblats de Marie-Immaculée, fidèles héritiers de leurs saints fondateurs de 1816, doivent se faire tout à tous comme saint Paul. Partout où la divine Providence les conduit, les Oblats doivent être des apôtres et entreprendre avec un cœur joyeux et généreux les tâches les plus ardues et les plus difficiles. Le saint évêque de Marseille

avait vu juste. À Ottawa, une tâche plus difficile, ou du moins tout aussi difficile que n'importe quelle entreprise apostolique, attendait ses fils: bâtir une grande université catholique dans la capitale du Canada.

Il savait que dans cette sphère d'activité l'ardeur et le zèle du missionnaire ne seraient pas de trop. Il savait qu'un oblat universitaire peut et doit rester un saint missionnaire, un distributeur de vérité divine et de sagesse humaine, un modèle pour la jeunesse qui s'attache à ses pas.

Notre révérendissime père Général comprend l'œuvre de l'Université dans cette lumière apostolique. C'est pourquoi il la veut grande et belle et nous demande de ne rien négliger, de tout oser: *Nil linquendum inausum*. Sous son généralat, l'Université est sûre de connaître de grands développements. Aussi nous supplions la divine Providence et notre Mère immaculée de nous le conserver longtemps pour nous guider et nous aider. Grâce à son influence, nous pouvons compter sur une plus grande sympathie encore de la part de tous les membres de notre famille religieuse, Oblats d'Europe comme Oblats d'Amérique et du Canada.

D'autre part nous sommes déjà en mesure de déceler autant chez nous, Oblats, que dans d'autres milieux, les mêmes réactions intellectuelles d'après-guerre: désir plus vif de connaître, de reprendre les problèmes économiques, sociaux et religieux à la lumière des découvertes sensationnelles de l'énergie atomique, de l'aéronautique, etc. Chez nous comme partout ailleurs nous ressentons d'une façon aiguë la nécessité d'apôtres mieux formés, mieux outillés, plus spécialisés et partant plus instruits. Et se conjuguant à toutes ces forces latentes, il faut ajouter cette ruée de l'Europe vers l'Amérique, qui dans certains cas ressemble à une évasion. L'Européen se tourne plus volontiers et avec une plus grande sympathie vers l'Amérique. On voit déjà nombre d'étudiants et de spécialistes qui ne dédaignent pas fréquenter les universités du nouveau monde.

Lors de la réunion des représentants des Universités du Commonwealth en juillet 1948 à Oxford et à Bristol, des porte-parole très auto-

risés ont signalé comment l'échange de professeurs et même d'étudiants se faisait déjà dans les deux sens, et ajoutèrent qu'une telle initiative doit continuer et même s'accroître.

Si l'on tient compte de la facilité accrue des déplacements et des voyages, nous nous trouvons en présence de facteurs qui à l'intérieur de notre famille religieuse donnent une très grande importance à l'Université d'Ottawa. Aussi, je n'ai aucunement l'impression de jouer au prophète en affirmant qu'avant dix ans nous verrons des Oblats de Marie-Immaculée de toutes couleurs et de toutes races accourir pour prêter main-forte à leurs confrères canadiens-français et mettre au service de nos compatriotes et des catholiques canadiens leurs talents et leur science acquise aux foyers culturels de la civilisation européenne. D'ailleurs, les Oblats d'Europe ne nous ont jamais quittés depuis qu'ils sont venus fonder le collège et la cathédrale de Bytown. L'Université en a toujours compté quelques-uns dans ses rangs jusqu'à l'heure présente. Mais ils viendront dorénavant plus nombreux, Français, Italiens, Belges, Allemands, etc.

De plus, l'Université sera très heureuse d'ouvrir toutes grandes ses portes aux jeunes Oblats en quête de formation et de culture supérieures. Déjà ils viennent de toutes nos provinces canadiennes et américaines. Et nous voulons hâter le jour où il sera possible aux jeunes des provinces européennes ou autres de s'asseoir au pied des chaires de leurs frères de l'Université d'Ottawa.

Soulignons avec plaisir la collaboration et l'entraide fraternelles qui ont toujours existé entre les Oblats de l'Université et du Juniorat du Sacré-Cœur. Pères et élèves du Juniorat ont contribué grandement à donner à l'Université le caractère qui est le sien, tant au point de vue académique qu'au point de vue national. Nous sommes assurés qu'il continuera d'en être ainsi et que l'Université recrutera chez les anciens du Juniorat un nombre toujours plus imposant de maîtres et de professeurs.

Sous la paternelle et sage direction de notre révérendissime père Général, ce mouvement vers les études supérieures ne peut que s'accroître. Il est prometteur des plus beaux résultats. Grâce à la collaboration de nos supérieurs majeurs, l'Université a pu l'an dernier

permettre à plus de quinze de ses jeunes pères oblates d'entreprendre des études supérieures à l'étranger ou dans d'autres universités canadiennes. Nous savons qu'un nombre encore plus grand fréquente les universités romaines. Et nous espérons que cette jeunesse ardente viendra à Ottawa dans un avenir rapproché, donner les fruits de ses études et de son expérience.

Pour accomplir les tâches du second siècle, il faut de l'enthousiasme, de la science et du dévouement. Pour répondre aux attentes de l'Église, du Souverain Pontife et de la patrie, l'Université peut s'appuyer plus que jamais sur la direction éclairée des supérieurs ecclésiastiques et religieux, sur la générosité des Oblats de Marie-Immaculée, sur la sympathie de la population de l'Ontario et de l'Ouest du Québec, et aussi sur une jeunesse désireuse de s'instruire et de se former. Elle peut compter sur un groupe imposant de professeurs laïques, hommes et femmes, qui ont choisi comme carrière celle du dévouement, celle du professorat, et qui réussissent admirablement bien. L'Université sait que ces derniers ne lui feront jamais défaut, qu'ils s'appliqueront à préparer la relève en initiant d'autres jeunes à cette vocation vraiment surnaturelle de dispensateur de vérité dans une université catholique.

\* \* \*

Oserai-je entreprendre de vous parler des tâches d'un second siècle ? Je comprends fort bien que pour y réussir il me faudrait une lumière spéciale. Je me risquerai simplement à esquisser celles qui me semblent les plus urgentes et les plus prochaines.

Si l'effort des autorités de l'Université en ces dernières années a porté sur l'organisation de nouvelles facultés civiles, il n'en faudrait pas conclure qu'à leurs yeux le sort ou le développement des facultés ecclésiastiques et des plus anciennes facultés et écoles civiles soit pour autant à jamais scellé. Loin de là. Nos trois facultés ecclésiastiques ne sont pas stationnaires. Elles progressent, mais un peu au ralenti, faute d'espace vital et par suite d'un personnel encore trop restreint. Le besoin d'un nouvel édifice pour les salles de cours et la résidence des prêtres étudiants est réel. Pourrons-nous dans un avenir rapproché exécuter un plan aussi important ? Nous l'espé-

rons sincèrement. Nous devons malheureusement refuser chaque année un grand nombre de séminaristes désireux de fréquenter nos facultés pour y conquérir les grades académiques tout en recevant leur formation cléricale. Nous pourrions aisément doubler le chiffre de nos étudiants. En attendant, nous comptons sur le concours de plus en plus actif d'Oblats européens ou d'autres provinces canadiennes pour suppléer à la pénurie de professeurs. Déjà, plusieurs sont venus nous prêter main-forte et leur aide nous est extrêmement précieuse. Nous n'en aurons jamais trop.

La faculté des arts à son tour réclame du neuf. Elle a vu son personnel étudiant doublé en ces cinq dernières années. Rien ne laisse prévoir une diminution dans le nombre des élèves. Au contraire. Les locaux sont restés les mêmes, exigus, vieux, ou peu s'en faut. En même temps que la population croît, les demandes de cours nouveaux augmentent aussi.

Pour répondre à ces requêtes il nous faut des salles de cours, des professeurs et des spécialistes plus nombreux. Nous songeons toujours à organiser dans un avenir rapproché des programmes de baccalauréats ès arts spécialisés (Honors B.A.) en plusieurs matières, notamment en littérature française. (Nous avons réussi à organiser un tel baccalauréat en psychologie expérimentale.) Nos jeunes bacheliers détenteurs d'un tel parchemin pourront ainsi aspirer à prendre la direction d'un département d'enseignement dans les « Collegiates » de la province d'Ontario. S'ils sont munis d'un simple B.A. (pass B.A.), ils doivent se contenter d'une position d'assistant avec un salaire inférieur, une fois qu'ils ont passé par l'École de Pédagogie de Toronto (Ontario College of Education). Avec la collaboration de notre École de Génie nous prévoyons qu'il sera possible, avec le temps, d'envisager cette organisation pour les mathématiques, la physique et la chimie.

La proximité des Archives nationales avec leurs trésors historiques nous rappelle sans cesse combien il conviendrait que nous donnions une importance plus grande à l'enseignement de l'histoire du Canada et aux travaux de recherche dans ce domaine. Ce n'est certes pas la bonne volonté qui manque. Nous aurons bientôt des travailleurs

qualifiés et capables de reprendre l'admirable travail de pionnier du regretté père Lejeune en attendant la fondation d'un Institut d'histoire du Canada.

Nous avons le ferme espoir de pouvoir donner sous peu une remarquable extension à l'École des Sciences politiques et sociales, surtout dans sa section diplomatique. Jusqu'ici cette École n'acceptait que des candidats aux grades supérieurs de maîtrise et de doctorat.

Le besoin se fait vivement sentir d'un cours sous-gradué de diplomatie et de sciences sociales pendant lequel l'élève, tout en acquérant la culture générale traditionnelle par les humanités et la philosophie, ferait des études plus poussées d'histoire, de langues, de géographie, etc. Confiés à un directeur compétent, ces jeunes gens pourraient se préparer très sérieusement à une carrière diplomatique dans un milieu comme celui d'Ottawa qui compte maintenant un nombre très imposant d'ambassades et de légations étrangères. Une telle réalisation, véritable nouveauté au Canada français, réussira certainement. Après la diplomatie, ce sera le tour des sciences sociales et économiques. Mais dès l'an prochain, nous prévoyons qu'il sera possible d'offrir un plus grand nombre de cours spécialisés en ces matières à nos étudiants des facultés et des écoles existantes.

L'Institut de Psychologie rattaché à la faculté des arts s'est déjà taillé une belle réputation. Ses professeurs très compétents attirent des élèves nombreux de toutes parts et préparent des candidats sérieux au baccalauréat comme aux grades supérieurs. Le personnel de cet Institut se prépare à collaborer très efficacement au programme de recherches inauguré par le ministère de la Santé nationale.

Sur un terrain quelque peu voisin du précédent, l'Université entend ne pas rester étrangère aux initiatives qui surgissent un peu partout dans le domaine de la culture physique. Nous devrions être capables, dans un avenir assez rapproché, de rendre service aux nôtres. De toutes parts, on demande des jeunes gens qualifiés pour organiser les loisirs, les sports. Et nous savons quel rôle ces animateurs sont appelés à jouer auprès des jeunes comme des moins jeunes au point de vue de la morale chrétienne et des traditions ancestrales. Les quel-



ques tentatives faites par un professeur de l'Université dans des cours d'été et du soir ont été couronnées de succès.

L'heure semble venue où nous pourrons, comme plusieurs autres universités canadiennes, donner plus d'ampleur aux études supérieures. On a déjà recommandé la fondation d'une « école de gradués » qui donnerait plus d'unité à l'enseignement en vue des grades supérieurs qui se donne déjà en diverses facultés et écoles. Tous en reconnaissent le bien-fondé. En attendant cette création désirée de tous, chacun des départements de littérature, d'histoire, de sciences politiques, de psychologie et de philosophie s'efforce d'améliorer les méthodes de recherches et d'élever le niveau de ses exigences. C'est excellent. Lors des fêtes du centenaire, le D<sup>r</sup> Robert C. Wallace, principal et vice-chancelier de l'Université Queen's, dans une conférence très remarquable sur l'éducation universitaire au Canada, nous a donné en cette matière des conseils très pertinents dont nous devrions tenir compte. À cause du caractère bilingue de l'Université d'Ottawa il veut nous assigner le rôle d'unifier par le sommet dans un effort scientifique de compréhension et de valorisation, nos deux littératures canadiennes, la française et l'anglaise.

Du côté des deux nouvelles facultés de médecine et de génie les besoins sont encore immenses et les possibilités sans limites. Il est certain que nous devons dans un avenir très rapproché entreprendre la construction de l'édifice de la faculté de médecine. À mesure que s'ajoutent les nouvelles années du cours, nos plans se précisent. Et tant à l'Université qu'à l'Hôpital Général nous avons la volonté ferme de faire grand et beau pour l'honneur de l'Église et des Canadiens français. L'Hôpital Général a déjà commencé des constructions nouvelles très vastes qui mettront à la disposition de la faculté de médecine 340 lits pour l'enseignement clinique. Quand ces bâtiments seront achevés, notre hôpital sera en mesure de répondre aux exigences les plus sévères de la science moderne et fera l'orgueil des Sœurs Grises de la Croix comme de l'Université. Nous avons trouvé chez cette congrégation religieuse la collaboration la plus entière et la plus désintéressée aux projets de l'Université. Ces religieuses ont compris l'importance de ces entreprises au point de vue catholique comme au point de vue national.

Mais les édifices spacieux ne suffiront pas. Il faudra que la faculté tant au point de vue didactique qu'au point de vue hospitalier s'adjoigne un personnel de médecins, d'administrateurs, d'infirmières et de techniciens encore beaucoup plus nombreux. Nous devons faire marcher de pair le progrès de l'enseignement et l'organisation de la recherche. Nous n'entretenez donc aucune illusion sur la somme d'énergie et de travail que cela demandera aux autorités concernées, encore moins sur le nombre et la qualité des difficultés et des obstacles que nous rencontrerons sur notre route. Mais nous nourrissons le ferme espoir de pouvoir mener l'œuvre à bon terme. La vertu d'espérance chrétienne ne nous manque pas.

Parallèlement au développement de la faculté de médecine et de l'Hôpital Général il faut entrevoir celui de l'École d'Infirmières avec ses cours de sous-graduées et de graduées. La direction de cette école le comprend très bien et se prépare à une augmentation considérable du nombre de ses étudiantes. Avant longtemps l'École d'Infirmières sera en mesure de solliciter l'aide des pouvoirs publics à cause des immenses services qu'elle rend.

Déjà l'effort considérable déployé par l'Université et l'Hôpital Général a reçu la faveur et l'approbation de la population. Et ce n'est qu'un début. Nous sommes convaincus que les nôtres ne tarderont pas à bénéficier de toutes manières de ce progrès médical. Tous nos malades auront à leur portée des soins médicaux encore meilleurs que dans le passé. Les écoles de l'Université donneront à notre jeunesse un enseignement supérieur sur place et partant moins dispendieux. Des spécialisations plus poussées leur seront offertes leur permettant ainsi d'obtenir des positions plus lucratives et plus en harmonie avec leurs goûts personnels.

Il doit en être de même de l'école de génie, *servatis servandis*. Cette école, disions-nous plus haut, est encore modeste. Mais elle doit se développer et grandir. Nous sommes prêts à faire pour cela des sacrifices considérables. C'est pour nous un devoir. Il importe que dans ce domaine des sciences, soit pures, soit appliquées, et même agricoles, l'Université catholique d'Ottawa groupe un nombre important de professeurs qualifiés et offre des cours solides aux étudiants

de la capitale. Nous ne devons pas oublier que le gouvernement fédéral a attiré dans la ville d'Ottawa au Conseil national des Recherches et dans nombre d'autres départements du service civil, plusieurs milliers de savants, d'ingénieurs et de techniciens. Ceux-ci trouvent assez étrange que la ville d'Ottawa ne leur offre pas au point de vue intellectuel, l'avantage de poursuivre leurs études dans un centre universitaire. Ils sont étonnés encore de ne pas trouver de chaires organisées, du haut desquelles ils pourraient à l'occasion faire bénéficier des élèves de leurs travaux scientifiques et de leurs découvertes. Convient-il que nous refusions de répondre à l'attente de ces savants ? L'Église s'est toujours trop préoccupée de l'avancement des sciences même profanes pour que nous ne continuions pas, dans notre milieu, de poursuivre cette mission éminemment civilisatrice.

Il nous semble que telle doit être l'attitude d'une université catholique dans la capitale du Canada. Aussi sommes-nous résolus d'aller de l'avant dans ce domaine. Et nous n'avons garde d'oublier, en respectant la hiérarchie des valeurs, que les nôtres en tireront encore ici d'immenses avantages. Cependant, le progrès sera lent à cause des sommes considérables que nous devrions engager pour organiser des cours complets de génie. Mais il y a moyen d'offrir des cours plus poussés et de répondre aux demandes nombreuses sans grever outre mesure notre budget.

Au cours de la campagne de souscription nous avons attiré l'attention des Canadiens français sur l'importance d'une école d'agriculture. Une telle fondation est à l'étude. Mais il faudra attendre quelque temps avant d'annoncer une décision définitive. Nous poursuivons notre enquête et nous faisons des préparatifs.

Il convient, me semble-t-il, de dire un mot d'un autre problème universitaire très important, celui de la bibliothèque. Une bibliothèque c'est bien le cœur, le centre d'une institution de haut savoir. Personne ne peut en douter. Les professeurs ont besoin des maîtres de la pensée, des livres, pour se renouveler, pour élargir l'horizon de leurs connaissances et les approfondir. Ils ont besoin de livres pour se livrer à la recherche, pour écrire et pour diffuser la vérité. Les étudiants eux aussi doivent recourir aux auteurs cités par leurs pro-

fesseurs pour compléter leurs cours, comme pour préparer dissertations et travaux. Ils doivent trouver à leur portée les livres, les revues et les collections qu'on leur conseille de lire pour se cultiver davantage. La bibliothèque d'une institution et son contenu en sont le baromètre intellectuel. La nôtre est relativement riche (150.000 volumes). Mais elle manque d'espace pour s'étaler et être vraiment utile. Tous demandent à grands cris un local convenable, des salles plus vastes pour la lecture et la consultation, ainsi qu'un personnel plus nombreux pour répondre aux demandes d'une population universitaire qui a doublé en cinq ans. Il ne faudrait pas trop retarder afin d'éviter la multiplication des bibliothèques spécialisées. Il faut ici faire exception pour les bibliothèques du Scolasticat Saint-Joseph et du Séminaire universitaire, magnifiquement organisées déjà. Elles doivent se développer d'après l'orientation qui leur est donnée.

Nous entrevoyons aussi pour l'avenir un rayonnement encore plus grand des services que j'appelais plus haut ceux d'une université populaire en embryon, je veux dire le Centre catholique et le Centre social. Là, vraiment, les possibilités sont très grandes et les horizons à perte de vue. Non seulement demande-t-on plus de cours par correspondance sur des questions sociales ou autres, mais aussi et surtout des animateurs de cercles d'études, des propagandistes de la bonne nouvelle économique. Au Centre catholique, une foule de services nouveaux pourraient être lancés qui feraient énormément de bien. Il n'y a pas de limites en effet au zèle de l'apôtre moderne qui veut servir l'Église par la plume et toutes les inventions de la technique moderne: littérature, presse, journal, cinéma, théâtre, radio, que sais-je? La doctrine de l'Église est tellement riche et les âmes en ont un si grand besoin! Continuer la mission doctrinale de l'Église auprès du peuple, par delà les frontières de l'Université, tel est l'idéal jamais achevé des directeurs du Centre catholique et du Centre social de l'Université.

Le lecteur patient qui m'a suivi jusqu'ici en pensant aux quelque six cents élèves qui composent le groupe étudiant de notre cours d'Immatriculation, doit certainement se dire à lui-même, *De nimimis non curat prætor*. Que vont-ils devenir dans l'université du second

siècle ? Feront-ils toujours partie de la grande famille universitaire d'Ottawa, eux qui sont arrivés les tout premiers en septembre 1848 et dont le nombre n'a jamais diminué ? Il semble que l'on doive répondre affirmativement à nos benjamins en leur demandant toutefois de ne pas grossir leur rang. Ils sont assez nombreux pour alimenter substantiellement la faculté des arts. Qu'ils grandissent plutôt en sagesse et que la qualité l'emporte toujours et de plus en plus sur la quantité. Nous espérons trouver une solution au problème général du logement qui leur assignera une place de choix, un lieu où ils pourront à leur aise jouer, gambader sans troubler le mouvement plus grave des aînés.

\* \* \*

Quel que soit le paradis terrestre qui reçoive la jeunesse de notre université de demain, il faudra qu'il soit vaste, aéré, ouvrant toutes grandes les portes de ses édifices multipliés, car n'en doutons pas, la jeunesse sera nombreuse.

Pour donner une âme forte et robuste à ce grand corps, il faudra des professeurs nombreux, disciplinés et pleins d'idéal. Il faudra aussi des résidences appropriées, des centres de récréation accueillants, afin que cette armée de jeunes puissent vivre ensemble, se couvoyer davantage en dehors des salles de cours, fraterniser, apprendre à se connaître, à échanger des idées et à faire disparaître l'étroitesse de vues et les préjugés.

Newman a raison d'affirmer que l'étudiant peut apprendre beaucoup de son semblable et que la vie commune universitaire est déjà à elle seule une formation. De plus nous voulons nous orienter vers un contact plus fréquent et quasi quotidien de l'élève avec ses maîtres, prêtres ou laïques, afin que dans ce rapprochement enrichissant s'achève la formation du cœur et de la volonté. C'est pourquoi il ne faudrait pas viser à la quantité et à la production de bacheliers en série. D'ailleurs le mot d'ordre semble donné dans toutes nos universités canadiennes: des universités plus nombreuses, mais moins populeuses.

Il sera plus facile alors de faire rayonner sur la masse de nos étudiants les lumières vives de la foi chrétienne, de les rendre plus

conscients de leurs responsabilités comme catholiques et de les convaincre qu'ils doivent se transformer en apôtres de la vérité et de l'amour. L'Université restera encore au cours de son second siècle ce qu'elle a toujours été depuis sa fondation. Elle a été fondée pour donner l'éducation supérieure à la jeunesse catholique de la région, qui comprend deux nationalités. Les autorités religieuses veulent qu'elle conserve ce caractère. Et dans cette institution il y aura toujours de la place pour les jeunes catholiques de langue française et de langue anglaise. Comme par le passé, les autorités de cette institution se font une gloire de les former sans amoindrir chez eux le sens national, sans frustrer quoi que ce soit de leurs aspirations légitimes dans ce domaine. Elles veulent surtout leur apprendre à se connaître pour se comprendre et s'aimer.

Je crois opportun de répéter ici ce que je disais il y a trois ans au sujet de l'Université d'Ottawa et des Franco-Ontariens.

« Je ne veux pas reprendre mon siège sans vous dire un mot de la physionomie de l'Université. Elle reste toujours bilingue, comme l'a voulu son fondateur monseigneur Guigues, bien qu'elle abrite une majorité considérable d'élèves de langue française sous la direction d'Oblats de Marie-Immaculée de langue française, comme il en a presque toujours été au cours de son histoire.

« Elle doit rester telle encore, me semble-t-il, mesdames et messieurs, tant que la divine Providence n'en jugera pas autrement et ne nous tracera pas une voie différente par la voix de nos chefs ecclésiastiques et religieux. C'est dans la soumission à la volonté de Dieu, manifestée par ces derniers, que les œuvres de Dieu trouvent de survivre, de grandir et prospérer. Il faut être ouvert à ces directives d'en-Haut, aux voix de Dieu, comme Jeanne d'Arc. »

La vérité de ces paroles demeure.

L'Université d'Ottawa à l'aube de son second siècle est heureuse de recevoir la bénédiction du pape et de son chancelier. Elle est fière de se dévouer aux intérêts de tous les catholiques et plus par-

ticulièrement des Canadiens français qui constituent la majorité de son corps étudiant.

\* \* \*

C'est un tableau bien imparfait que je viens d'ébaucher. Je ne doute pas un instant qu'une plume plus habile que la mienne aurait donné au lecteur un aperçu plus lumineux du passé et du présent et qu'une intelligence plus profonde aurait pu entrevoir avec plus de précision les réalisations de demain.

Quoi qu'il en soit, il n'échappera à personne qu'une tâche gigantesque sera le lot de tous les apôtres qui acceptent de collaborer au développement de l'Université d'Ottawa. Il faudra des cœurs à la mesure de la tâche, des cœurs dévorés de zèle apostolique qui devront travailler dans la pauvreté, dans l'oubli, aux prises avec les contradictions, en butte aux persécutions, avant de connaître le succès de l'Université et le rayonnement de la vérité du Christ.

Mais pour réaliser un tel idéal dans notre pays, nous sommes prêts à tous les sacrifices. Nous croyons fermement que la vérité sans mélange d'erreur, celle qu'enseigne le Christ et notre mère la sainte Église, celle qu'on apprend à l'école des évêques et des maîtres de la pensée chrétienne, celle que l'on vit dans l'amour de Dieu et de nos frères, c'est cette vérité qui sauvera le monde, c'est cette vérité dont le monde a besoin.

Jean-Charles LAFRAMBOISE, o.m.i.,  
recteur.





*Allocution de Son Excellence M. Francisque Gay,  
ambassadeur de France,  
à l'occasion de la réception du grade  
de docteur en droit "honoris causa"  
dans la salle académique de l'Université  
le lundi, 18 octobre 1948*

---

Bien souvent la France s'est trouvée associée aux destinées de la nation canadienne et c'est pour rappeler quelle fut la participation de notre pays à l'établissement de votre Université que vous avez voulu aujourd'hui honorer l'ambassadeur de France.

Je devrais cependant éprouver quelque confusion à me voir revêtu des insignes de cette haute dignité universitaire, mais qu'importe l'insuffisance de mes titres, puisque notre enseignement supérieur est ici magnifiquement représenté par deux de nos maîtres les plus admirés. Hier, vous avez applaudi l'éminent académicien qui nous parlait avec son magnifique talent des *Terreurs de l'an deux mille*. C'est plutôt de l'an mille et des docteurs de la philosophie chrétienne qu'il parle, en anglais, à cet Institut d'Études médiévales de Toronto auquel nous l'avons prêté. Depuis vingt ans qu'il enseigne chez vous, il s'est fait aimer de tous parce qu'il vous comprend et vous aime tous. On l'a bien vu lorsque l'Académie le recevant sous sa coupole, il rendait un bel hommage au Canada. De surcroît, ce philosophe se passionne pour la chose publique. Aussi, avons-nous fait d'Étienne Gilson, un sénateur.

Le recteur de l'Institut catholique de Toulouse, lui, vous a entretenu en ces jours derniers, des orientations les plus récentes de la philosophie moderne. Il est de circonstance de souligner qu'à Toulouse la faculté de théologie est sept fois centenaire. Elle a pu disputer à la Sorbonne le titre de plus ancienne université d'Europe. La Sorbonne s'est inclinée. À mon tour, je m'incline devant le recteur de la plus vieille université du monde: M<sup>sr</sup> Bruno de Solages.

Ceci dit, il m'est facile d'accepter avec gratitude et fierté votre hommage qui témoigne de votre longue et émouvante fidélité. Oui, l'histoire des relations entre la France et le Canada ne s'achève pas avec le récit, tour à tour glorieux et douloureux, des exploits de Jacques Cartier et de Champlain, de Lévis et de Montcalm. Nous ne vous avons pas envoyé seulement des explorateurs, des défricheurs et des soldats. Vous avez conservé votre part du patrimoine, constitué au grand siècle par nos écrivains, nos artistes, nos penseurs. Eux aussi, ils sont partis de chez nous, ces prêtres et ces missionnaires, ces religieux et ces religieuses qui par leurs labeurs et leur martyre ont établi la foi dans votre pays.

Combien il me serait agréable d'évoquer à loisir l'œuvre accomplie par l'héroïque phalange qui accompagnait nos premiers colons. Jésuites et Récollets, Augustines et Ursulines ont fondé partout paroisses, hôpitaux et écoles. Ils ont eu la gloire d'être les meilleurs auxiliaires de tous les grands prélats qui se sont succédé sur le siège de Québec; les Montmorency-Laval, les de Saint-Vallier et les Plessis, les Taschereau et les Villeneuve, dont respectueusement je salue le digne successeur en ce jeune prélat dont la France a éprouvé l'amitié, Son Excellence monseigneur Roy.

Un jour, cependant, nos chefs politiques se sont refusé à soutenir l'effort de nos pionniers. Ils portent la responsabilité de notre défaite militaire. Elle les a trouvés résignés à l'abandon de ceux qui avaient porté sur le nouveau continent notre langue et notre foi.

Cependant, ces enfants de France placés contre leur gré sous la domination britannique, ont su manifester le plus loyal attachement à leur nouveau souverain, sans jamais renoncer à leurs chères traditions.

Hélas ! le flot des émigrants anglais, écossais, américains, menaçait bien vite de les submerger. Écartés des principaux secteurs de la vie sociale, les premiers colons doivent le plus souvent se retrancher dans des carrières méprisées, dans les emplois les plus durs et les moins rémunérateurs. Il fallut donc assister à une longue éclipse de l'influence française. Cependant les pasteurs du troupeau fidèle ne se résignant pas, se tournent vers la vieille mère patrie. Chaque fois,

la France, en dépit des difficultés au milieu desquelles elle-même se débat, répond avec empressement aux sollicitations qui parviennent jusqu'à elle.

Admirons les voies mystérieuses de la Providence. Il semble que dans l'excès de nos misères, elle nous fournit le moyen de secourir les meilleurs fils de notre esprit.

Dans mes voyages à travers toute l'étendue du Canada, du Pacifique à l'Atlantique, partout j'ai retrouvé la trace de l'action bienfaisante de ces serviteurs de Dieu que la tourmente révolutionnaire ou les persécutions religieuses avaient chassés de leurs œuvres.

Fils de France par exemple cet abbé Sigogne, apôtre infatigable de l'Acadie, et cet abbé de Calonne, frère du ministre de Louis XVI qui, en compagnie de l'abbé Richard, visite Rustico, à la pointe de l'Île Saint-Jean: Rustico, patrie de tant de prélats, dont l'archevêque vénéré de Toronto, Son Éminence le cardinal MacGuigan. Fils de France encore, M<sup>sr</sup> de Forbin-Janson, évêque de Nancy qui, exilé après la révolution de 1830, poussa jusqu'à Bytown et dont tout le Bas-Canada garde un souvenir reconnaissant. Fils de France surtout ces congréganistes innombrables qui après les lois de 1903 viennent renforcer vos institutions religieuses au travail.

Tous d'ailleurs, même en ces jours difficiles, sont largement soutenus par les offrandes de la Propagation de la Foi. Je m'en voudrais d'insister parce que, depuis, le Canada, généreusement, a remboursé au centuple, capital et intérêt, le modeste viatique remis à nos missionnaires.

Un jour, il faudra écrire plus spécialement l'œuvre accomplie par les fils de Jean Eudes, l'une des gloires les plus pures de la spiritualité française. Le rôle que les Eudistes ont joué et continuent de jouer dans les provinces maritimes rappelle étrangement le rôle des Sulpiciens dans le Bas-Canada ou celui des Oblats dans tout l'Ouest et dans le Nord, de Saint-Boniface à Vancouver, de la rivière de la Paix aux rives de l'Arctique.

Mais c'est plus spécialement de l'apostolat des Oblats à Bytown et de la part qu'ils ont prise dans la fondation de votre Université que j'ai surtout à vous parler.

Auparavant je voudrais rappeler, en quelques mots, où en était le Canada vers 1848.

La population totale du Bas-Canada s'élevait, en 1851, à 890.000 habitants parmi lesquels 757.000 catholiques dont 670.000 d'origine française. Dans le Haut-Canada sur une population totale de 952.000 on compte 168.000 catholiques dont 26.000 seulement sont d'origine française.

Jusqu'en 1820 la juridiction de l'évêque de Québec s'étend sur toute l'immense étendue du Canada, du Cap-Breton aux Rocheuses. Ce n'est qu'en 1836 que Montréal est érigé en évêché. Le nombre des églises est partout insuffisant. Pas ou peu d'écoles, encore moins de collèges.

Les chiffres pour ce qui allait devenir le diocèse de Bytown sont particulièrement attristants. Le recensement de 1851 accuse pour les comtés de Prescott, de Russell, Carleton, Lanark, Renfrew et Ottawa une population totale de 88.000 habitants dont 39.000 catholiques parmi lesquels 15.000 sont d'origine française.

Mais une sèche statistique n'exprime pas toute la désolation spirituelle de cette région. Les voyageurs, nous rapporte le R. P. Alexis dans sa belle histoire du diocèse d'Ottawa, se détournent de Bytown qu'ils représentent comme un véritable enfer. « Bûcheurs », « clair-reurs », « chèneurs », tous ces premiers colons qui vivent de la forêt, voient avec colère l'afflux d'une population hétéroclite qu'amène le creusement du canal Rideau. L'opposition des intérêts, des tempéraments et des passions multipliaient les querelles. On les vidait à grand renfort de coups et de beuveries, d'injures et de jurements. Ces immensités hostiles décourageaient le zèle des sept ou huit prêtres appliqués à la conversion de cette rude population.

Ce fut le moment où un jeune évêque, M<sup>sr</sup> Bourget, prenait possession du siège épiscopal de Montréal. Cette Ville-Marie dont Monsieur Olier, M. de Maisonneuve, M. de la Dauversière, Marguerite Bourgeoys avaient si ardemment souhaité la fondation. C'est ce nouvel évêque dont l'épiscopat se prolonge de 1840 à 1876 qui, avec le con-

cours de Saint-Sulpice, va en quelque façon, inspirer, stimuler, organiser la renaissance religieuse du Canada.

Avant même d'avoir pris possession de son siège, il a réinstallé ces Messieurs à la tête de son séminaire de théologie. Mais il a besoin de bien d'autres concours. C'est à la France, une fois de plus, qu'ils seront demandés. Notre pays cependant se relève à peine des terribles secousses de la Révolution. L'évêque s'embarque pour faire sa sollicitation plus pressante. À sa prière, les Jésuites reprendront le chemin du Canada, accompagnés ou suivis des Sœurs du Sacré-Cœur, des Pères de Sainte-Croix, des Clercs de Saint-Viateur, des Sœurs du Bon-Pasteur et surtout de ces Oblats que nous célébrons aujourd'hui.

À peine rentré, l'intrépide pasteur visite tout l'Ouest de son immense diocèse et, remontant le Saint-Laurent, il déborde les limites de sa juridiction pour pénétrer jusqu'à Bytown. Il fonde des paroisses notamment à Chelsea, à Aylmer, aux Chaudières.

Cette tournée pastorale aura surtout fait comprendre à l'évêque combien il est nécessaire et urgent d'encadrer toutes ces populations grandissantes dans une solide organisation ecclésiastique. Monseigneur Maurault, l'éminent recteur de l'Université de Montréal, a retracé un jour, en des pages denses et lumineuses, l'histoire de ce grand dessein de M<sup>sr</sup> Bourget. Il a été ainsi établi que l'influence de l'évêque a déterminé l'institution, en moins de 40 ans, de 17 nouveaux diocèses, de Toronto à l'Athabaska, de Saint-Jean à Victoria, sans oublier, bien entendu, Bytown. Un sulpicien, M<sup>sr</sup> de Charbonnel, nommé premier évêque de Toronto, appelle aussitôt les Basiliens. Un Oblat, M<sup>sr</sup> Taché, succède à M<sup>sr</sup> Provencher sur le siège de Saint-Boniface. On me permettra de mentionner, dans un hommage filial, le nom de l'auxiliaire de M<sup>sr</sup> Faraud, M<sup>sr</sup> Clut, dont ma famille conserve précieusement la mémoire. C'est encore un Oblat, M<sup>sr</sup> Guigues, qui deviendra le premier évêque de Bytown.

Je ne tenterai point après cela de dire quelle fut l'action de cet admirable père Telmon qui allait préparer les voies à M<sup>sr</sup> Guigues.

Cette histoire vous l'avez entre vos mains. Un savant modeste et consciencieux, le R. P. Morrisseau, l'a parfaitement résumée dans la

plaquette du centenaire. Relisez-la et vous suivrez d'étape en étape la réalisation du plan audacieux dont M<sup>sr</sup> Guigues, les pères Telmon et Tabaret avaient arrêté de concert, les grandes lignes.

Du reste, en quelques tableaux pleins de charme et de couleurs, le *Pageant* que vous avez présenté nous en a fait revivre les principaux épisodes.

Dans cette cité turbulente, où Français et Britanniques s'étaient longtemps épuisés en luttes stériles, le collège sera, de propos délibéré, ouvert aux uns comme aux autres. Les Canadiens qui longtemps ont été les plus délaissés, seront l'objet d'attentions spéciales. Mais tous auront la même facilité d'apprendre parfaitement leur langue en acquérant toutes les connaissances qui pourront faire d'eux des hommes, des citoyens, des chrétiens accomplis.

Extraordinaire expérience de ce collège bilingue dont les Français venus de France ont pris l'initiative. En 1866, un an avant la Confédération, le collège recevra de l'État sa charte civile d'université et, en 1889, Rome lui conférera sa charte pontificale.

Toujours animée du même esprit, poursuivant son œuvre de formation et de rapprochement, l'institution a grandi, s'est développée. Les unes après les autres les écoles spécialisées ont été fondées. Les facultés de théologie, de droit canon, de philosophie et de médecine comptent plus de cinq cents étudiants.

Vos 2500 jeunes gens, vos 1127 jeunes filles viennent naturellement, surtout de l'Ontario, mais Québec, les provinces maritimes ou des Prairies vous envoient d'importants contingents. Il en vient même des États-Unis.

Le français reste toujours à l'honneur, mais plus de mille de vos étudiants reçoivent leur formation en anglais. Le plus grand nombre d'entre eux possèdent également les deux langues.

Mais pourquoi s'attarder sur le passé ou le présent. C'est l'avenir que vous entendez préparer. Votre jeune nation a déjà étonné le monde par la prodigieuse avance qu'elle a prise au cours de la dernière décennie, dans tous les domaines de l'activité humaine. Vous

vous disposez, j'en suis sûr, à nous émerveiller davantage encore dans les années qui vont venir.

Le Canada de demain, pour poursuivre son essor, aura besoin d'élites encore plus nombreuses, encore mieux formées, toutes animées, quelles que soient leurs origines, d'un respect mutuel de leurs traditions respectives, soutenues par une égale volonté de participer au développement matériel et spirituel de leur commune patrie.

Vous savez que pour porter votre Université à la hauteur de sa splendide mission vous pouvez compter sur le zèle intelligent du digne successeur du père Tabaret, le R. P. Laframboise, qui a su s'entourer d'une si belle équipe de brillants professeurs. Il sera soutenu, du reste, des conseils de celui qui occupe si dignement le siège fondé par M<sup>sr</sup> Guigues. Nul ne pourrait dire si la langue de Lacordaire est plus familière à son Excellence M<sup>sr</sup> Vachon que la langue de Newman. D'ailleurs, avant d'être le Grand Chancelier de votre Université, il a été un maître écouté et aimé de l'Université Laval.

Il ne faudra donc pas attendre de nombreuses décennies pour que, sous cette double impulsion, vos professeurs étendent encore plus largement et plus efficacement le rayonnement de leur enseignement dans les esprits et dans les cœurs.

Avec quelle confiance vos amis, et je sais que je parle plus spécialement ici au nom de tous les nouveaux docteurs *honoris causa*, vont surveiller le développement de votre œuvre. La belle jeunesse que vous formez veut se rendre capable de diriger toutes les activités économiques et intellectuelles de votre vaste pays. La force dont ils auront besoin pour soutenir la dignité de leur vocation ils la puiseront aux sources éternelles de la foi, de la charité, de la vie chrétienne.

Francisque GAY,  
ambassadeur de France au Canada.





*Sermon de Son Excellence monseigneur Maurice Roy,  
archevêque de Québec,  
prononcé dans l'église du Sacré-Coeur  
lors de la grand-messe pontificale  
le lundi, 18 octobre 1948*

---

Éminence,  
Excellence Monseigneur le Délégué apostolique,  
Excellences,  
Mes frères,

Ce jour est pour nous tous un jour d'actions de grâces; nous venons remercier Dieu d'avoir donné aux fondateurs du premier collège d'Ottawa et à leurs successeurs le dévouement sans bornes et la prudence audacieuse qui ont assuré la naissance et le remarquable développement de l'Université d'Ottawa.

L'Université est avant tout une œuvre de l'Église. Jésus dit à ses apôtres: « Allez, enseignez » (Math. 28, 19). Il ne leur a pas demandé d'exciter les passions des hommes, de faire appel aux instincts qui entraînent les foules dans tous les remous de l'ambition et de la cupidité. Il s'est opposé sans cesse à ce sentiment confus, mais profondément humain qui, même dans l'âme de ses disciples, soutenait l'image d'un royaume conçu à la manière des grands empires de ce monde. Ces foules qui le suivent jusque dans le désert et qu'il doit, par un miracle, pourvoir de pain, comme il lui serait facile d'en faire un parti puissant, une troupe aveuglément docile à ses ordres. Mais Jésus se garde de donner à ses disciples ce mysticisme nébuleux et charnel qui a faussé tant de mouvements populaires. Sa doctrine est une pure et délicate lumière qui brille comme un cierge dans une âme fermée aux tempêtes extérieures: elle est une semence qui ne pousse pas au milieu des ronces et des épines, mais dans la terre nette et légère ameublie par la main du labourneur.

Or la mission du Christ est aussi celle de l'Église: de tout temps, évêques, docteurs et missionnaires, renonçant aux gains faciles et heur-

tant souvent de front les préjugés, se sont appliqués par-dessus tout à instruire les hommes; ils ont fondé toutes choses sur la vraie doctrine et ont écarté impitoyablement tout ce qui lui était contraire, car il n'est d'œuvre de l'Église que dans la vérité.

Et sans doute la foi est-elle la vérité fondamentale, celle qui, plus que toute autre, enrichit et élève l'âme qui la reçoit. Sans doute n'est-il pas nécessaire d'être savant pour être chrétien. L'admirable cortège des vertus et des dons, tel qu'il s'épanouit dans les âmes saintes, porte à un degré éminent l'activité de l'intelligence: notre science humaine semble bien courte si on la compare à la vue pénétrante des vérités surnaturelles qu'avaient sainte Bernadette et sainte Thérèse de Lisieux. Sans doute un chrétien qui ne sait ni lire ni écrire peut-il arriver à la contemplation. Mais si le simple énoncé des vérités de la foi est la condition première et le principe de toute vie chrétienne, il ne s'ensuit pas que l'Église doive s'interdire d'aller plus loin.

Car si l'ignorance peut être la voisine, elle n'est jamais la fille de la sainteté. C'est parce que l'Église est sainte, c'est parce qu'elle voit dans la vérité le premier don, principe de tous les autres, qu'elle doit chercher à la posséder le plus parfaitement possible. La foi vivante cherche à s'exprimer d'une manière de plus en plus précise; elle avive l'appétit naturel de l'intellect; elle anime le mouvement discursif de la raison, par lequel l'homme arrive à mieux voir le chemin qui conduit à la foi, et tout ce que la foi peut nous apprendre sur Dieu et sur toute la création.

Ainsi, de cette foi qui cherche à s'exprimer et à se comprendre — *fides quærens intellectum*, — est née la théologie. Et c'est la mission première d'une université catholique que d'enseigner cette science fondée sur la foi.

La théologie doit donner à l'esprit humain l'instrument qui lui est nécessaire pour aborder, avec toute la rigueur de la méthode scientifique, les grands problèmes que pose l'interprétation des divines paroles, depuis la vie intime de la Trinité jusqu'aux relations si complexes des diverses sociétés humaines. La philosophie, sœur et servante de la théologie, l'accompagne, ces deux sciences se stimulant

mutuellement dans la recherche de la vérité par les questions qu'elles se posent tour à tour. Et toutes les autres sciences humaines, distinctes dans leur objet, mais groupées autour de la science sacrée, font de l'Université une vivante expression du souverain domaine du chrétien sur toute la création, et témoignent de sa vitalité et de l'unité spirituelle du Corps mystique: *Omnia enim vestra sunt; vos autem Christi, Christus autem Dei* (1 Cor. 3, 22-23).

Œuvre de l'Église, cette Université est aussi l'œuvre des Oblats de Marie-Immaculée. Car ce sont les Oblats qui fondèrent, en même temps, les premières missions du Nord-Ouest et ici même, le collège d'où devait sortir plus tard l'Université d'Ottawa. D'une part, suivant en canot la série interminable de rivières et de lacs qui devaient les conduire jusqu'à l'océan Arctique, ils s'enfonçaient dans les solitudes glacées du Nord pour évangéliser des âmes simples dont ils devaient bientôt faire un grand peuple chrétien. En même temps, dans cette ville d'Ottawa dont ils avaient prévu le grand essor, ils édifiaient une maison destinée à répandre la culture classique et chrétienne. Ils donnaient tout à la fois aux tribus indiennes les rudiments de la doctrine et aux chrétiens de vieille souche une institution d'enseignement supérieur; ils prodiguaient les lumières de la pensée catholique aux savants comme aux ignorants.

Comme les missions du Nord-Ouest, cette œuvre est née dans la pauvreté; elle a connu des heures d'angoisse et d'épreuve, et c'est une somme incalculable de labeurs patients et de sacrifices cachés qui lui a valu le rayonnement que nous admirons en elle aujourd'hui. Mais la terre péniblement défrichée par les premiers laboureurs est devenue un champ fertile qui donne chaque année une nouvelle moisson à l'Église et au Canada: citoyens éclairés, préparés tout particulièrement à résoudre les problèmes complexes que font naître dans notre pays le voisinage des races, de cultures et de lois diverses; prêtres et religieux formés par l'étude approfondie des sciences sacrées, et qui se dévouent aux œuvres d'enseignement, au ministère paroissial ou aux missions; évêques qui ont trouvé ici avec le zèle apostolique, le sens doctrinal et les normes de la prudence de l'Église. Par

tous ces élèves qu'elle a formés, l'œuvre du père Telmon et du père Tabaret rayonne aujourd'hui sur toutes les parties du monde.

Mais qu'il me soit permis d'évoquer ici la mémoire de celui qui fut l'un des maîtres les plus brillants de cette Université, Son Éminence le cardinal Villeneuve, Oblat de Marie-Immaculée. Il avait recueilli avec soin tout ce que ses maîtres lui avaient offert de meilleur. Il alliait le zèle du missionnaire à la rigueur intellectuelle du savant; l'élévation de sa pensée, l'éclat de sa parole, la profondeur de sa foi et le prestige extraordinaire de sa personne ont fait rayonner la doctrine de l'Église dans tous les pays qu'il a visités. Que nous aurions aimé le voir parmi nous pour célébrer ce centenaire; de quel cœur ardent il aurait apporté à l'Université d'Ottawa ses félicitations et ses vœux comme cardinal de la Sainte Église romaine, comme archevêque de l'Église mère du Canada, et comme Oblat de Marie-Immaculée. Mais puisqu'il a plu à Dieu de le rappeler à lui et de nous faire sentir plus vivement en ce jour le vide douloureux que son départ a laissé dans nos cœurs, je veux du moins évoquer sa mémoire et, l'associant étroitement à l'œuvre qu'il a tant aimée, offrir à lui, en même temps qu'à elle, le filial hommage de notre gratitude et le tribut de notre prière.

Œuvre de l'Église, œuvre des Oblats, l'Université d'Ottawa continue de grandir, étroitement associée à la vie de l'Église universelle. Il nous est bien doux de nous associer à elle pour faire monter nos actions de grâces vers le ciel. Nous confierons nos vœux et nos prières à la Vierge immaculée, à celle dont la puissance maternelle fut l'indéfectible soutien des missionnaires intrépides qui ont doté notre pays de cette grande institution. Que Notre-Dame du Cap, de son pieux sanctuaire, veille toujours sur les maîtres et sur les élèves; qu'elle conserve la pureté de la foi et l'ardeur de la charité; qu'elle fasse de l'Université d'Ottawa l'un des plus beaux fleurons de l'Église et l'indéfectible témoin de la vérité. Ainsi-soit-il.

† Maurice ROY,  
archevêque de Québec.

*Sermon delivered in Sacred Heart Church  
at the Pontifical High Mass, October 18, 1948,  
by the Most Reverend Anthony Joseph O'Sullivan,  
Archbishop of Kingston*

---

Your Eminence;  
Your Excellency, Most Reverend Apostolic Delegate;  
Your Excellency, Most Reverend Archbishop of Ottawa;  
Venerable Members of the Hierarchy;  
Monsignori and Reverend Clergy;  
Distinguished Representatives of Government and Universities;  
My dear Brethren:

Like similar institutions founded in pioneer days, the University of Ottawa has developed from very humble beginnings unto its present important status in the educational, cultural and religious life of our beloved Canada. The illustrious Rector and Faculty, who now guide its destinies so skillfully, realize they are enjoying the rich harvest in which others have labored, long and strenuously, before them. They know that, in founding and embellishing a Christian shrine of education which is so truly an essential concomitant of the Church itself, "neither he that planteth is anything, nor he that watereth, but God giveth the increase" (1 Cor. 3, 7). To God, therefore, first and foremost, they render praise and thanksgiving for the immense good accomplished during the past century by the successive builders of this historic seat of learning and by all who cooperated with them. Kneeling before God's altar on this day of jubilee they review the triumphs of the past and lament the mistakes, the falterings, the misgivings and misunderstandings, inevitable at times in all human workmanship. As they scan the horizon of the future, they rededicate themselves, with renewed courage and buoyant hearts, to this sacred enterprise entrusted to the Oblate Community at the very origin of this diocese.

As with many educational ventures in all parts of the world, a Catholic Bishop stands as the founder of Ottawa University. His story is so fascinating that it seems appropriate to recall some of its

highlights since we are admonished in the Book of Ecclesiasticus to "Praise men of renown; let the people shew forth their wisdom and the church declare their praise" (*Eccles.* 44, 1. 15).

It is difficult for us who enjoy the innumerable and astounding conveniences of modern life, to visualize, with any semblance of reality, how backward and undeveloped this country was, a century ago, when a portion of Montreal diocese and a part of Kingston diocese were separated from those jurisdictions and became the diocese of Bytown. The territory allotted to it was, in every sense of the word, a missionary land of unexplored forest and waterways, for it covered what is today known as the dioceses of Ottawa, Pembroke, Mont-Laurier, Timmins, Hearst, Amos and the vicariate of James Bay.

Fortunately the one selected to be its first Bishop was a missionary priest with all the apostolic ardour of a St. Paul or a St. Francis Xavier in his soul. We know this was Father Joseph Eugene Bruno Guigues who arrived in Canada in 1844 as the personal representative of Bishop de Mazenod, saintly founder of the Missionary Oblates of Mary Immaculate. Father Guigues was sent here to systematize the numerous missionary works that Bishops in North America were offering to his community. One of the first places he visited was the little parish of Bytown in Kingston diocese, where an Oblate, Father Telmon, had replaced the Sulpician Father Patrick Phelan, who was chosen by the Holy See in 1843 to be co-adjutor to Bishop Gaulin of Kingston.

For three years Father Guigues travelled from place to place, from Saguenay in the east to Oregon in the west, in the interest of missionary undertakings. He was a man of gigantic energy and wise judgment for he had been educated in the schools of France where he imbibed generously of its rich scholarship and exquisite culture. From his varied experiences in administrative and pastoral work in France, he was mature enough to grasp the enormous problems which faced the scattered settlements in this vast land, and to propose happy solutions for them. All this time he was unconsciously preparing himself for a greater work which Divine Providence had in store for him. The Bishops of Montreal, Toronto and Kingston looked with approval

and admiration on his work, and it is not surprising that they recommended him to the Holy See when the establishment of a new diocese was considered timely. On June 25, 1847, Pope Pius IX created this diocese and confided its pastoral care to this eminently qualified prelate. He thus became the first of that long line of Oblate Bishops and Vicars Apostolic, past and present — “men of renown” all of them — whose progressive labors are linked inseparably with the story of Canada’s development and whose names should be enshrined forever in the hearts of all our people.

Bishop Guigues was consecrated on July 30, 1848. A few days afterwards he began the building of a College and in three months it was ready for occupation. There were reasons why he acted so promptly. Educational affairs occupied the public mind, although not the public treasury, almost as notably then as they do today. Five years previous the troublesome matter of common schools seemed apparently settled. Now it was the university question that dominated the attention of all who were interested in the progress and welfare of the people. All felt that young Canadians should not be obliged to go abroad or to the United States to complete their education, but that widespread facilities should be available at home where students would come to know each other and understand their common problems; where they would grow to love their native land and be inspired to enrich its life with the benefits of their education.

Denominational colleges were generally considered in those days as the most suitable place for classical and advanced studies, and a number of colleges already held university charters for future development. It was a time of uneasiness and alarm because the first chilling breeze of secularism and communism was stirring in Europe and was being wafted, feebly but noticeably, to this side of the Atlantic. Not only Catholic Bishops but other leaders as well were alert to this danger in the field of education. In 1847, the newly-appointed Superintendent of Education in Upper Canada, Rev. Dr. Ryerson, commenting on the almost universal system of sectarian colleges in other countries, wrote these significant words: “Sensible and patriotic men believe that the safest, the most efficient and the most economical

means of promoting the higher education of their country is by uniting the liberality of the State with those religious denominations which have the intelligence, wealth and enterprise enough to establish colleges . . . For those higher scientific and literary branches of education, in the pursuit of which the young man at the most dangerous and eventful period of his life is severed from the parental roof and the domestic Sabbath, more care and more religious instruction than any State can give is imperatively demanded upon the double ground of patriotism and religion.”<sup>1</sup>

Undoubtedly, Bishop Guigues subscribed to these sentiments and acted accordingly. He lacked the wealth that Ryerson mentioned, but he assuredly had “the intelligence and enterprise enough to establish a college” and he did it “upon the double ground of patriotism and religion”. It was no sudden decision he came to, without previous thought on the matter. From the moment when he first saw conditions in Bytown, with so many youths of French and Irish origin unable to get a suitable education because of their poverty, he decided that a college in Bytown was of primary importance if any permanent good was to be accomplished. Once the full pastoral responsibility was his as Bishop, he acted without further delay. He wanted all the youth of his flock, French-speaking as well as English-speaking, to be qualified to take their place with other citizens in the business, social and political life of their native land. He knew they could never do this without sufficient higher education. From his wide knowledge of the growing needs of the country, he planned, with almost the stroke of genius, to provide the type of bilingual education that would best serve these interests. Above all, as their Father in God, he wanted his people and the young men in particular to have a thorough knowledge of their religion to prepare them to meet and withstand the intellectual and moral perils to Christian faith which he clearly foresaw would be characteristic of the years ahead of them and generations afterwards. To give such an education he turned to his own brethren, the Oblate Missionaries of Mary Immaculate, and placed them in charge of his little College.

<sup>1</sup> HODGINS, *Doc. History*, Vol. VII. p. 47.



Under the self-sacrificing care of these priests the College took firm root and slowly developed. On March 16 1849, M. John Egan introduced a Bill in the Legislative Council to incorporate the College, and on the following May 30, the Act of Incorporation was signed by the Governor General of North America, the Earl of Elgin and Kincardine. Like most colleges of those early days, the road towards success was strewn with many difficulties, but surprising blessings were in store for it. Bytown suddenly began to grow in population and within seven years became the city of Ottawa. Ten years later the College received its charter as the University of Ottawa by Act of the Union Parliament. The following year, 1867, the Dominion of Canada became a reality and Ottawa, like a Cinderella among the municipal candidates, was touched by the regal wand of Queen Victoria and became the Federal Capital of this Country.

The young but ambitious University was conscious of its unexpected dignity of place. It set itself with renewed energy to be of service as a uniquely Canadian and Catholic centre of scholarship. Students from afar came to attend it. Three academic events are worth mentioning. Its progress and achievements were noted in 1889 when Pope Leo XIII gave it power to confer doctoral degrees in theology, canon law and scholastic philosophy. In thus honoring the University, this great and famous Pontiff pointed out the favored position it held "in the very heart and centre of other Canadian cities . . . inheriting a dignity by no means wanting in splendour due to the presence of the most distinguished men sitting in the Houses of the Supreme Parliament or participating in the administration of public affairs". In 1931, the University reorganized its ecclesiastical faculties in accordance with the Apostolic Constitution, *Deus Scientiarum Dominus*, of Pope Pius XI, and its courses received the fullest commendations of the Sacred Congregation of Seminaries and Universities. In 1933 its civil charter was remodelled to meet modern educational requirements and received the sanction of the Lieutenant Governor of Ontario. Thus the University was fully equipped to provide the most complete type of under-graduate and post-graduate education according to secular and ecclesiastical standards. Since

then the last fifteen years have been marked by steady and outstanding progress.

In his 1944 Rede Lecture, Sir Richard Livingstone, speaking of the restricted influence of modern universities on the spiritual, moral and political life of our times, made this striking statement: "I doubt if anything will amaze the future more than the disappearance, sometimes after the School Certificate but at the latest on entrance into the university, of any general study of religion or philosophy; so that, at an age when they (the students) are becoming able to think on such subjects, the great majority concentrate on mastering the means of life and remain indifferent to and almost oblivious of its ends." Sir Richard further claimed that universities nowadays "do not regard spiritual ideals, except the ideal of knowledge; they provide the tools of civilization but give no guidance for their use".<sup>2</sup>

Such a criticism could never be levelled against Ottawa University. Here, as everywhere in the educational system of the Catholic Church, God's revealed truth is kept before teachers and students as a shining beacon to protect them from those errors to which the frailty of human reason is always exposed. Here in the pursuit of the liberal arts and the sciences they never forget that God is the ultimate object of human knowledge, of human love and human striving. Here the faculties of theology and philosophy hold primordial rank, and unexcelled facilities are offered to talented young priests in all our dioceses to obtain their doctorates in these and kindred courses. The recently established and very progressive Faculty of Medicine gives to all who enter this noble profession the most expert theoretical and practical instruction under those necessary safeguards of religion which prevent this profound science, as Newman said, "from running wild like a planet broken from its celestial system". Here, too, students of commerce, pedagogy, sociology and political science have the invaluable opportunity to prepare themselves, in both French and English, for lives of immense service to humanity. By its generous system of affiliation granted to other Catholic colleges throughout Canada, Ottawa University brings the advantages of its Charter to thousands of young men

<sup>2</sup> *Plato and Modern Education*, p. 26.

and young women, making it possible for them to obtain their baccalaureate in home surroundings and qualifying them to enter upon university courses which would otherwise be closed to them. For this service alone, apart from many other claims, we owe Ottawa University an unrequitable debt of gratitude.

This Jubilee Mass betokens a radiant future for the University of Ottawa as it stands on the threshold of its second century of public service. In the person of His Excellency, the Apostolic Delegate, we seem to be gathered round the august throne of the common Father of Christendom, His Holiness Pope Pius XII, now gloriously reigning, and we rejoice in his serene smile of approval and take courage in his loving benediction. The princely presence of His Eminence, the Cardinal Archbishop of Toronto, reminds us of the Church's ancient and untiring role as school mistress of the world, ever mindful of her divine commission to "Preach the gospel unto all nations" and ever watchful that the errant mind of man will not be led astray from eternal Truth as it seeks to delve into the hidden secrets of created nature. In His Excellency, the learned and admirable Archbishop of Ottawa, we behold the choicest flowering of Catholic education, for he is storied Laval's precious gift to Ottawa University in return for the Oblates' gift to the See of Quebec of their most distinguished son, the late and deeply lamented Cardinal Villeneuve of imperishable memory.

The attendance also at these jubilee functions of such an imposing concourse of clergy and people, of so many distinguished representatives of other universities and schools, of statesmen from Canadian and Foreign governments, is a striking proof of the success which has crowned a work, first conceived in the mind of a humble missionary Bishop so long ago. A hymn of thanksgiving goes up for all that has been accomplished in the past century, and from our hearts we offer a fervent prayer that in the years to come, God guiding and protecting it, this University of Ottawa may achieve, in fullest measure, its high destiny as a Seat of Wisdom, as a hallowed fane of Canadian unity, loyalty and goodwill, and especially as one of the most progressive

centres of Christian education for Canada's youth. May it flourish unto eternity: Amen.

† Anthony Joseph O'SULLIVAN,  
Archbishop of Kingston.

# *Les terreurs de l'an deux mille*

---

On enseignait jadis aux enfants comme chose assurée, qu'aux environs de l'an mille une grande terreur s'empara des peuples. On nous l'a dit du moins, nous l'avons cru et le plus remarquable est que tout n'ait pas été faux dans cette histoire. Les érudits d'aujourd'hui s'en amusent comme d'une légende. Nulle part, disent-ils, on ne voit trace de cette soi-disant panique dont auraient alors été saisies des populations entières dans l'attente d'une prochaine fin du monde. Ces historiens ont raison, du moins en un certain sens, mais quand bien même ils auraient tort, c'est plutôt avec amusement que nous lirions aujourd'hui, dans la *Chronique* du bon moine Raoul Glaber, le récit des prodiges de toute sorte qui marquèrent les dernières années du IX<sup>e</sup> siècle. Une guerre, une peste, une famine, un dragon de feu et une baleine grosse comme une île: nous en avons vu d'autres. L'ennemi du genre humain s'y est pris cette fois plus tôt; il a même sérieusement amélioré ses méthodes et si les terreurs de l'an mille ne sont pas une certitude pour les historiens d'aujourd'hui, celles de l'an deux mille en seront une pour ceux de l'avenir. De 1914 à 1918 le monde est ravagé par une guerre telle qu'il n'en avait jamais connu de pareille. Un grand peuple déborde ses frontières et se répand sur l'Europe, laissant derrière lui dans son reflux des ruines sans nombre, des millions de morts et le matérialisme historique maître de la sainte Russie, d'où nous le verrons plus tard menacer la terre entière. Même pendant cet armistice de vingt années que nous avons pris pour une paix, que de sanglantes tragédies ! La Chine en guerre perpétuelle semble un peu loin pour que nous devions nous soucier de ce qui s'y passe, mais aurions-nous déjà oublié ce que fut cette féroce guerre civile de la très chrétienne Espagne, où l'homme fut si cruel à l'homme que ceux qui l'ont vue baissent la voix lorsqu'ils en parlent et murmurent: « Tout, plutôt que revoir cela ! » La famine du IX<sup>e</sup> siècle ? Mais il me suffit de fermer un instant les yeux pour revoir, dans les villages d'Ukraine et des bords de la Volga, ces enfants morts dont, en 1922, les petits cadavres gisaient

abandonnés dans leurs écoles désertes, ou encore, errant au long des voies ferrées, ces troupeaux d'enfants sauvages dont on devait plus tard se défaire à la mitrailleuse. Au début du XX<sup>e</sup> siècle comme à la fin du IX<sup>e</sup>, des documents officiels l'attestent, des parents ont dévoré leurs enfants. Des pères et des mères comme les nôtres, comme nous-mêmes, mais qui savaient le sens de cet horrible mot: la faim.

Ce n'était pourtant là qu'un modeste début. Nous avons vu l'armée allemande déferler une deuxième fois sur l'Europe comme un immense raz de marée; la Pologne vaincue, dévastée, assassinée; les peuples tombant les uns après les autres sous les coups d'un vainqueur irrésistible; la France agonisante et blessée, jusque dans son honneur même. Paris tombe à son tour et le bruit de sa chute se répercute dans le silence d'un monde étonné. Un Raoul Glaber de l'an deux mille n'en finirait plus désormais d'accumuler les chapitres de cette douloureuse chronique. Il lui faudrait décrire la prodigieuse suite de désastres qui s'abattent alors sur la terre entière et dont nous-mêmes, qui en fûmes témoins, pouvons à peine témoigner. Le ciel partout sillonné de dragons de feu autrement redoutables que celui qui, à l'approche de l'an mille, traversa du Nord au Midi le ciel de France; au Japon, en Océanie, en Chine, en Russie, en Allemagne, en France, en Italie, dans cette Angleterre même qui se croyait à l'abri derrière notre armée, sa flotte et le fossé profond des mers qui l'entourent, un amoncellement de ruines qui ne sont pas encore relevées, et elles sont là pour que nous les voyions; les morts s'accumulent, et ils sont encore dans nos cœurs pour que nous les pleurions; une race entière vouée à la destruction, sauvagement anéantie, poursuivie d'une haine savante et féroce comme l'homme seul est capable d'en éprouver pour l'homme. L'Allemagne a ouvert pour les Juifs et refermé sur eux des charniers dont on ignore encore le nombre. Et sans doute tout devait se terminer par une libération, mais nous savons ce qu'elle devait coûter d'autres morts et d'autres ruines, jusqu'à cette bombe d'Hiroshima, dont la détonation solennelle annonçait au monde épouvanté, avec la prétendue fin d'une guerre que ne suit encore aucune paix, l'avènement d'une ère nouvelle, où la science, naguère notre espoir et notre joie, sera la source de sa plus grande terreur.

L'homme vient de faire la plus prodigieuse de ses découvertes, mais par un symbolisme d'autant plus saisissant qu'il est tout involontaire, le grand secret que la science vient enfin d'arracher à la matière est celui de sa destruction. Connaître se confond aujourd'hui pour l'homme avec détruire. La fission du noyau atomique est, à la fois et indivisément, la révélation de la nature la plus intime du monde physique, la libération d'énergie la plus puissante que l'on ait jamais obtenue et l'agent de destruction le plus effrayant dont l'homme ait jamais disposé. L'une ne peut être séparée de l'autre. On pourra construire des piles atomiques de plus en plus puissantes et produire ainsi d'immenses quantités d'énergie utile, mais le fonctionnement même de ces piles donne comme sous-produit l'explosif même de la bombe atomique. Non seulement l'homme sait aujourd'hui tant de choses qu'il se demande s'il saura dominer sa propre domination, mais les conditions de son exercice sont telles qu'elles posent au savant ce dilemme tragique. Autrefois, c'était en lui obéissant qu'on commandait à la nature; aujourd'hui, c'est en la détruisant.

Nous n'en sommes pourtant qu'au début. L'âge de la physique atomique verra naître un monde nouveau, aussi différent du nôtre que celui-ci l'est du monde d'avant la vapeur et l'électricité. Sans doute le sera-t-il plus encore, car les choses iront vite, surtout lorsqu'à l'ère de la physique succédera celle plus redoutable encore de la biologie. Bien peu de ceux qui travaillent dans les laboratoires en doutent: nous sommes au bord d'un grand mystère qui peut d'un jour à l'autre livrer son secret. Ce n'est plus seulement sur la matière inerte, mais sur la vie qu'on va pouvoir agir et ce n'est plus seulement l'étendue de notre puissance qui va devenir terrifiante, mais sa nature; d'autant plus qu'ici encore, et pour la même raison, la possibilité du bien est inséparable de celle du mal.

On parle couramment d'armes pasteuriennes, nom horrible, mais lui aussi d'un symbolisme d'autant plus impressionnant qu'il est complètement indépendant de toute intention humaine. Pasteur n'a jamais cultivé les microbes que pour atténuer la virulence des cultures et, par là, sauver des vies humaines. Aujourd'hui, on s'attache au contraire à augmenter leur virulence, afin de tuer et non plus de guérir.

La biologie de demain permettra des interventions plus subtiles, mais non moins redoutables, dans les destinées humaines. Imagine-t-on les répercussions qu'aura un jour, bientôt peut-être, la libre détermination des sexes ? Se représente-t-on ce qui arriverait dans un monde où l'on pourrait non seulement produire en série les mâles ou les femelles, mais les sélectionner, créer des races humaines adaptées à des fonctions différentes, comme font les éleveurs pour les chiens, les chevaux ou les bœufs ? Dans cette société future, qui saura se donner les esclaves et même les reproducteurs dont elle aura besoin, que deviendront la liberté et la dignité de la personne humaine ? Pour une fois, les anticipations les plus hardies de H. G. Wells paraissent timides, car dans *L'Île du Docteur Moreau* on ne travaillait encore qu'à transformer des fauves en hommes; dans la société future, ce sont les hommes que l'on transformera en brutes, pour les utiliser aux fins d'une humanité désormais indigne de son nom.

Et, ce ne sont plus aujourd'hui, comme en 948, des craintes localisées dans un étroit canton de la terre, c'est une terreur universelle qui habite la planète entière, de Vladivostok à l'Alaska, en passant par Moscou, Berlin, Paris, Londres, Washington et qui peut-être même n'est pas sans effleurer Ottawa. Mais en connaissons-nous vraiment la cause ?

Les hommes du IX<sup>e</sup> siècle, eux, savaient du moins ce qu'ils craignaient. Non pas du tout, comme on l'a répété à tort, la fin du monde, mais un événement qui devait la précéder au contraire d'assez loin et dont on lisait l'annonce prophétique dans l'*Apocalypse*, ch. 20, v. 7: « Quand mille ans seront accomplis, Satan sera relâché de sa prison et il en sortira pour séduire les nations qui sont aux quatre extrémités de la terre, Gog et Magog, afin de les rassembler pour le combat: leur nombre est comme le sable de la mer. » Ainsi l'apôtre saint Jean lui-même l'avait dit, l'Ennemi de Dieu devait bientôt paraître, ouvrant l'ère redoutable de l'abomination et de la désolation.

À quels signes le reconnaître ? On se le demandait avec cette curiosité qui tempère toujours l'inquiétude, et le moyen âge avait d'ailleurs là-dessus des précisions qui nous surprennent un peu. C'était lui, la Bête aux sept têtes et dix cornes, « et sur ses têtes des noms



de blasphème », que décrit l'*Apocalypse*: le corps d'un léopard, les pieds d'un ours et la gueule d'un lion. Un nombre secret en formule l'essence, et « que celui qui a de l'intelligence compte le nombre de la bête; car c'est un nombre d'homme et ce nombre est six cent soixante-six ». Pourquoi ? C'est que, dit saint Irénée, Noé était âgé de 600 ans au moment du déluge, la statue de Nabuchodonosor était haute de 60 coudées et large de 6: additionnez l'âge de Noé, la hauteur et la largeur de la statue de Nabuchodonosor, vous obtenez 666. Ce n'est pas seulement clair, c'est évident. Voulez-vous savoir son nom ? Évanthas, Lateinos, Titan, peut-être un autre encore. Irénée sait tout. Il nous apprend même que l'Antéchrist dévastera la terre entière, régnera dans le temple trois ans et trois mois, après quoi viendra la fin du monde, lorsque la création aura duré six mille ans.

Nous ne pouvons lire aujourd'hui ces détails sans avoir d'abord aux lèvres un sourire amusé. L'évêque de Lyon sait là-dessus tant de choses que l'avenir se déroule devant lui avec la précision réglée d'un scénario de film à grand spectacle. Nous entrons nous-mêmes dans le jeu et lui posons des questions, mais il a réponse à tout. Pourquoi le monde doit-il durer tout juste six mille ans ? C'est que la création a duré six jours et qu'un jour de création valent mille ans, le monde prendra fin après six jours de création écoulés. Voilà qui est parfait, mais ici nous cessons de sourire et un doute inconfortable se glisse dans nos esprits. Six mille ans ? Mais quel âge avait le monde lors de la naissance du Christ ? Et si le bon Raoul Glaber s'était trompé dans son compte ? Si les six mille ans du monde ne devaient finalement échoir qu'aux environs de l'an deux mille ? Les fléaux qui nous ont frappés, la menace des coups que nous attendons encore ne sont pas faits pour écarter cette hypothèse. Si le drame que nous vivons n'annonce pas la fin du monde, il en est une répétition générale assez bien réussie. Verrons-nous pis que Buchenwald, Lydice et Oradour-sur-Glane ? Ce n'est peut-être pas impossible, mais cela est difficile à croire. En ce point de nos réflexions, nous portons nos regards autour de nous en demandant avec angoisse: « Mais où donc est l'Antéchrist ? » Et voici justement qu'il est là !

*Ecce homo*, dit de lui-même Friedrich Nietzsche: voici l'homme ! Non plus cette fois le Dieu qui se fait homme pour le diviniser, mais l'homme qui se fait Dieu pour usurper sa place et qui veut être son propre dieu. On est d'abord surpris, car il ne ressemble pas à la bête fantastique de l'*Apocalypse*. Pourtant, il a comme elle un nombre, et c'est aussi un nombre d'homme. Sur un corps d'homme, une tête d'homme avec un dur menton volontaire, un immense front d'intellectuel couronné de blasphèmes et, dans ses beaux yeux, l'angoisse de la folie. Son nom n'est aucun de ceux que l'on nous avait dits. Il ne s'appelle ni Lateinos, ni Evanthas, mais Zarathoustra et le voici qui parle comme celui dont saint Paul avait jadis prophétisé qu'il irait « jusqu'à s'asseoir dans le sanctuaire de Dieu et à se présenter comme s'il était Dieu » (2 *Thess.* 2, 4).

C'est bien ce que fait Nietzsche, lorsqu'il s'avance seul détenteur du terrifiant explosif que l'humanité ne connaît pas encore, et qui va pourtant changer son destin. Plus puissant que la bombe d'Hiroshima qu'il préfigure, et mille fois plus dévastateur encore, l'affreux message que Zarathoustra se murmure à lui-même en s'avançant vers nous tient en ces quelques mots très simples: « Ils ne savent pas que Dieu est mort. » Lui, du moins, le sait, et c'est pourquoi son nom n'est pas seulement l'Antéchrist, mais l'Antichrist. « M'a-t-on compris ? demande-t-il, Dionysos en face du Crucifix. » Il ne vient pas seulement *avant* le Christ, mais *contre* lui.

Voilà la découverte capitale des temps modernes, l'événement dont tous les autres, si tragiques soient-ils, ne sont que des corollaires, des suites. Si haut qu'on remonte dans l'histoire de l'humanité, on n'y trouve aucun bouleversement qui lui soit comparable en étendue ni par la profondeur de sa cause. La grandeur démoniaque de Nietzsche est qu'il le sache et le dise. Ce n'est pas nous qui l'imaginons; il suffit de lire son *Ecce Homo* pour en avoir la preuve: « Je connais mon lot. Un jour viendra où le souvenir d'un événement formidable s'attachera à mon nom, le souvenir d'une crise unique dans l'histoire de la terre, de la plus profonde collision des consciences, d'un décret édicté contre tout ce qui avait été cru, exigé et sanctifié jusqu'à nos jours. Je ne suis pas un homme, je suis une dynamite. »

Doutez-vous un instant qu'il dirait aujourd'hui « une bombe atomique » ? Et combien il a raison ! Depuis ses origines mêmes, l'homme n'aurait rien pensé, rien dit, ni rien fait qui ne s'inspirât de cette certitude, qu'il existait un Dieu, ou des dieux. Et voici tout à coup qu'il n'y en a plus ou, plutôt, on s'aperçoit qu'il n'y en avait jamais eu ! Il va donc falloir penser, dire et faire tout autre chose. L'ordre humain tout entier bascule sur sa base. L'Antéchrist est encore seul à le savoir, seul à prévoir l'épouvantable cataclysme du « renversement des valeurs » qui se prépare, car si la totalité du passé humain a dépendu de la certitude que Dieu existe, la totalité de son avenir devra nécessairement dépendre de cette certitude contraire, que Dieu n'existe pas. Mais voyez la folie des hommes qui ne le savent pas encore, ou qui continuent d'agir comme si deux ou trois d'entre eux ne le savaient pas déjà ! Tout ce qui était vrai depuis l'origine de l'espèce humaine va soudainement devenir faux, mais qu'est-ce qui va devenir vrai ? Qu'il le sache ou non, l'homme doit se créer seul une nouvelle formule de vie, qui sera celle même de son destin.

À l'œuvre donc ! Mais jamais l'homme n'usera de sa liberté créatrice, tant qu'il croira encore vivant ce qui est déjà mort. Nietzsche connaît exactement sa mission destructive : « Lorsque la vérité entrera en lutte avec le mensonge millénaire, nous verrons des ébranlements inouïs dans l'histoire du monde, les séismes tordront la terre, les montagnes et les vallées se déplaceront, et on n'aura jamais rien pu imaginer de pareil. L'idée de politique sera alors complètement absorbée par la lutte des esprits et toutes les combinaisons de puissances de la vieille société sauteront en l'air, bâties qu'elles sont toutes sur le mensonge : il y aura des guerres telles que la terre n'en aura encore jamais vues. Ce n'est qu'à partir de moi que la grande politique commence sur le globe . . . Je connais la volupté de détruire à un degré conforme à ma puissance de destruction. »

Avons-nous enfin compris ? Ce n'est pas certain, car l'annonce d'un cataclysme de cette ampleur ne laisse d'ordinaire qu'une seule défense : ne pas y croire et, pour n'y pas croire, refuser de comprendre. Si Nietzsche dit vrai, ce sont les assises même de la vie humaine

qui doivent être bouleversées. Avant de proclamer ce qui sera vrai, il faudra dire que tout ce dont l'homme a jusqu'ici vécu, tout ce dont il vit encore, est mensonge et duperie. « Qui veut être un créateur et dans le bien et dans le mal, il doit d'abord savoir détruire et faire sauter les valeurs. » Elles sautent en effet autour de nous, et sous nos pieds mêmes, de toutes parts. Nous ne comptons plus les messages inouïs que nous adressent sous les noms les plus divers tant d'écoles de pensée dont chacune est le héraut d'une vérité nouvelle qu'elle promet de créer bientôt, mais s'emploie d'abord joyeusement à préparer le beau monde tout neuf de demain en anéantisant celui d'aujourd'hui.

Détruire aujourd'hui pour créer demain, telle est bien la mission du séducteur: « Je suis le premier immoraliste: je suis par là le destructeur par excellence. » Il connaît sa mission et ses disciples aussi l'ont comprise. Ce n'est pas seulement tel de leurs romans, c'est à leur œuvre entier que *l'Immoraliste* de Gide ferait un assez bon titre. Il ne s'agit là que de littérature? Sans doute, et elle est parfois belle, mais ne savions-nous pas depuis longtemps que le séducteur serait beau? Que nous ne l'ayons pas prévu, passe encore! Mais que nous ne comprenions pas ce qu'il fait, tandis même qu'il le fait sous nos yeux, comme on nous avait dit qu'il le ferait, voilà qui témoigne d'un aveuglement plus étrange. Le troupeau des humains que l'on conduit à sa perte aurait-il vraiment des yeux pour ne point voir?

C'est pourtant simple! Quoi que l'on puisse reprocher au vieil Ouvrier de la Bible, rendons-lui du moins cette justice qu'il savait fort bien ce que « créer » veut dire. Il ne se prenait pas pour quelque démiurge grec façonnant à son idée une matière qui ne lui devait pas l'existence. Tant qu'on fabrique une chose avec une autre chose, il faut bien céder aux exigences de la matière dont on use. Créer, au contraire, c'est vraiment faire quelque chose de rien, dans la souveraine liberté d'un acte que, parce qu'il produit *ex nihilo*, rien ne conditionne, ne détermine, ni ne limite. Un acte vraiment gratuit dont on soit l'auteur unique et total, voilà le seul qui soit vraiment créateur, parce qu'il est seul vraiment libre. Dans une éternité qui

transcendait le temps, Jehovah était libre, mais nous ne le sommes pas, car même si le monde n'a pas été créé, tout se passe pour nous comme s'il l'avait créé, puisqu'il existe. Et c'est bien lui qui nous gêne ! Nous aurons beau le pétrir et le remodeler en cent manières différentes, nous n'en ferons jamais que ce que sa nature nous permettra d'en faire. Nous serons peut-être de grands fabricateurs, mais des créateurs, non pas ! Pour créer à son tour *ex nihilo*, l'homme doit rétablir d'abord partout le néant.

Il est trop tôt encore pour créer, mais on peut commencer de détruire. L'homme s'y emploie de toutes parts avec cette volupté dont Nietzsche vient de nous dire qu'elle égalait sa puissance de destruction. C'est peut-être là qu'est la réponse à l'angoissante question que se posent tant d'entre nous : que veut donc l'homme ? Est-il devenu fou ? Oui, en un sens, mais seulement de cette folie souverainement lucide d'une créature qui veut anéantir l'obstacle que l'être oppose à ses ambitions créatrices. Tel est le sens profond de notre solennelle et tragique aventure. L'Antéchrist n'est pas parmi nous, il est en nous. Il est l'homme même usurpant la toute-puissance créatrice et procédant à l'annihilation certaine de ce qui est pour préparer la création problématique de ce qui sera.

Nous en sommes donc au moment décisif d'un drame comique. *Quis ut Deus ?* C'est moi, dit l'homme. Quand on ne veut plus être l'image de Dieu, on peut être encore sa caricature. La détonation d'Hiroshima n'a pas seulement fait taire l'atroce clameur qui montait vers nous des camps de la mort lente et des charniers d'Allemagne, elle retentira longtemps comme une affirmation solennelle et de sens précis. Nous avons enfin percé à jour le secret de la matière ! Nous savons exactement comment elle est faite, puisque nous pouvons la détruire. Comment la terre finira-t-elle ? On avait cru d'abord le savoir, puis la science nous avait accoutumés à tenir ces réponses pour des mythes, et voici qu'elle-même apporte aujourd'hui la réponse. Au seuil d'un nouveau millénaire, l'homme a la fierté de penser que le jour n'est peut-être pas éloigné où lui-même pourra faire sauter la planète. Avouons que l'aventure est tentante. On presse un bouton et la terre éclate comme une vaste bombe dont les fragments

pulvérisés se perdent en une pluie d'étoiles que les yeux émerveillés des Martiens, s'il y en a, verront filer la nuit dans l'espace. Comme un enfant qui s'amuse à casser son jouet pour rien, pour voir comment c'est fait dedans, l'homme aura cassé le monde. Il se peut qu'alors un autre naisse, mais ce n'est pas sûr; en attendant, il est sûr que le nôtre sera fini.

Du moins, dira-t-on, l'homme est libre ! On peut désormais tout essayer et d'abord dans l'ordre de l'esprit. Tel Stéphane Mallarmé, dont toute l'œuvre atteste ce qu'on a justement nommé « la hantise d'abolir », mais qui ne voulait tout abolir que pour réussir lui-même un acte de création pure et par là, comme on l'a dit, « s'égaliser à Dieu ». N'est-ce pas là cet effort sacrilège même dont nous voudrions dénoncer le sens ? Les termes dont use un critique de Mallarmé pour décrire son entreprise poétique conviennent exactement aux ambitions insensées de l'homme moderne: « . . . construire une poésie qui ait valeur de démiurgie et qui puisse entrer en concurrence avec le monde des choses créées au point de le supplanter en totalité. »

Abolir d'abord la création afin d'en créer une autre: c'est encore l'ambition du vrai surréalisme, par quoi j'entends celui qu'André Breton définissait naguère: « Dictée de la pensée, en l'absence de tout contrôle exercé par la raison, en dehors de toute préoccupation esthétique et morale. » On pourra donc tout dire, mais aussi tout faire. À partir du néant de tout, quelles limites pourraient nous arrêter ? Aucune. Tout est possible pourvu seulement que cette lueur créatrice, que le surréalisme cherche à déceler au fond de nous, soit précédée d'une flamme dévastatrice: « L'acte surréaliste le plus simple consiste, révolvers aux poings, à descendre dans la rue et à tirer au hasard, tant qu'on peut, dans la foule. » Pourquoi pas ? Ce massacre des valeurs est nécessaire pour en créer de vraiment nouvelles: « Tout est à faire, affirme André Breton, tous les moyens doivent être bons à employer pour ruiner les idées de *famille*, de *patrie*, de *religion*. » Or, ce n'est pas seulement nécessaire: depuis que Dieu est mort, c'est devenu possible. L'éternel gêneur qui encombrait le ciel depuis les origines du monde a soudainement disparu. L'homme est libre. Le terrible interlocuteur à qui, depuis des millénaires sans

nombre, l'homme ne donnait qu'en tremblant la réplique, voici qu'il vient tout à coup de s'évanouir, laissant pour la première fois l'homme face à face avec lui-même, seul dans un monde vide de Dieu et maître enfin de son destin. « Mais, Smerdiakof, dit le vieux Karamazof, si Dieu n'existe pas, tout est permis ! » Quelle prodigieuse libération ! L'homme sait désormais qu'il peut tout faire sans entendre résonner à son oreille le redoutable appel du souverain juge : « Adam, où es-tu ? » Il n'y a plus de juge, sauf Adam lui-même qui, comme il fait seul la loi, seul l'applique, sans savoir encore que l'homme est pour lui-même le plus dur des maîtres et que, auprès du joug dont il charge ses propres épaules, celui du Seigneur était léger à porter.

Il lui faut pour l'apprendre quelque délai. Longtemps après l'étonnante découverte que tout est désormais permis, l'homme continue d'agir comme si ce qui était jadis défendu le demeurerait encore. L'antique loi du bien et du mal continue de régir ses actes, mais au lieu de se nommer loi divine, elle se nomme loi de la raison. Il n'y a donc rien de gagné et l'homme n'a fait que changer le nom de son maître, jusqu'au jour inévitable où la raison doute à son tour qu'elle-même ait autorité pour imposer la loi. C'est alors seulement que tout devient en effet permis et qu'à la question : que doit-on faire ? il n'y a plus de réponse, mais à partir du moment où il n'y a plus rien que l'on doive faire, on ne sait plus ce que l'on fera. Comme le permissionnaire désœuvré connaît la désolation de vingt-quatre heures passées à ne savoir que faire, l'homme connaît aujourd'hui celle, infiniment plus tragique, d'une vie qui se consume tout entière dans le désœuvrement d'une liberté sans emploi.

C'est de cet écoëurement qu'est né l'existentialisme contemporain et, il faut le dire, sa courageuse décision d'en guérir. « L'existentialisme, dit Sartre, n'est pas autre chose qu'un effort pour tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente. » C'est vrai et ces conséquences sont terribles. Tout est permis si Dieu n'existe pas, mais par conséquent aussi l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve en lui ni hors de lui rien sur quoi s'appuyer. Alors commence pour lui le dur calvaire des chemins de la liberté. « Nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine lumineux des valeurs,

des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre . . . l'homme, sans aucun appui et sans aucun secours, est condamné à chaque instant à inventer l'homme. » Tâche épuisante en vérité, que celle d'une invention perpétuelle de soi, sans modèle, sans but, sans règle ! Le père de l'existentialisme n'est plus Prométhée enchaîné, ni même déchaîné, mais plutôt Sisyphe, « le héros de l'absurde ». Héros tragique parce que conscient et, par là même supérieur à son destin. N'est-il pas plus fort que son rocher, demande Albert Camus, puisque éternellement il le roule ? « Vivre, c'est faire vivre l'absurde. Le faire vivre, c'est avant tout le regarder. »

Que l'absurde se crée lui-même du néant, on ne s'en étonne pas, ni qu'il en éprouve la nausée. Mais ce sont là jeux de princes de l'esprit. Car à moins d'accueillir la grise invitation du suicide, il s'agit de vivre. Une demi-douzaine d'intellectuels peuvent trouver un sens à l'absurde dans les succès d'auteur qu'ils en tirent, une telle justification ne vaut pas pour la masse des hommes quelconques libérés par l'athéisme et qui, devenus dieux sans avoir demandé de l'être, ne savent que faire de leur divinité. Ceux-là ne prétendent pas se sauver eux-mêmes, ils supplient instamment qu'on les sauve. Alors paraissent d'autres hommes qui se chargent d'exploiter l'athéisme à leur place et d'organiser le culte du nouveau dieu. Ce n'est pas sans une raison philosophique profonde que le marxisme exige l'athéisme comme l'un de ses fondements nécessaires.

« Aragon et moi », écrivait autrefois André Breton. Ne soyons pas surpris qu'Aragon, écrivain marxiste, ait fait ses premières armes sous le chef des surréalistes. Leurs voies se sont divisées depuis, mais toutes les ambitions créatrices de l'homme qui se fait Dieu s'accordent au moins par la volonté de détruire qu'elles supposent. Comment le marxisme pourrait-il libérer vraiment l'homme, s'il ne le libérait d'abord de Dieu ? Depuis Feuerbach, nous savons au juste quelle est l'essence du christianisme et que l'homme, qui se croyait la créature de Dieu, en est au contraire le créateur. Comme il n'y a désormais plus rien entre l'homme et lui-même, il n'y a plus rien entre l'homme et les autres hommes. Une fois de plus, il est libre.



Mais l'est-il vraiment ? Libre de Dieu, il ne l'est plus des autres hommes, entre lesquels et lui n'existent jamais d'autres défenses protectrices que Dieu et la loi de Dieu.

C'est une très vieille histoire. On lit au livre des *Juges* (21, 25) : « En ce temps là, Israël n'avait pas de rois, mais chacun faisait ce qu'il jugeait bon. » Un jour vint pourtant où ce peuple libre fut las de sa liberté, et comme le prophète Samuel se faisait vieux, ils allèrent le trouver pour lui dire : « Fais-nous un roi pour nous juger, comme en ont un toutes les autres nations. » À ces mots, Samuel éprouva une grande tristesse car il croyait avoir toujours jugé selon la loi de Dieu, mais il craignait d'avoir commis quelque faute et détourné par là les hommes de cette loi.

Le Seigneur connut ses pensées et lui dit : « Écoute la voix de ce peuple en tout ce qu'il te dira, car ce n'est pas *toi* qu'ils rejettent, mais *moi*, pour que je ne règne plus sur eux. » Pourtant, avant d'accorder au peuple juif le roi qu'il demandait, Dieu l'avertit des droits que ses futurs maîtres ne manqueraient pas de s'arroger : « Il prendra vos fils pour les mettre sur ses chars, il en fera ses cavaliers et ses valets de pied pour courir devant sa voiture. Il leur fera labourer ses champs, moissonner son blé, fabriquer ses armes et ses chars, ce qui ne l'empêchera pas de prendre la dîme de votre grain pour le donner à ses fonctionnaires. » Nous avons vu ces choses et pis encore, car si les États se contentaient aujourd'hui de prélever 10% sur les revenus, quel soupir de soulagement on entendrait dans le monde ! Depuis que les hommes ont refusé de servir Dieu, il n'y a plus d'arbitre entre eux et l'État qui les domine. Ce n'est plus Dieu, c'est l'État qui les juge, mais qui donc jugera l'État ? Afin de connaître la réponse, il suffit de jeter les yeux sur ce qui se passe autour de nous. Pour juger l'État, il n'y a plus personne. De toutes parts et dans tous les pays, les peuples attendent avec crainte et tremblement que les puissants de ce monde décident pour eux de leur sort. Ils hésitent, incertains, entre les différentes servitudes qu'on leur prépare. L'oreille sans cesse tendue au bruit de ces pays qui s'écroulent les uns après les autres, dans un fracas suivi d'un long silence, ils se demandent avec angoisse combien de temps pourra durer encore

le peu de liberté qui leur reste ? Attente si lourde que beaucoup sentent germer secrètement en eux on ne sait quel consentement à l'esclavage. Avec une impatience croissante ils appellent la venue du maître qui leur imposera toutes les servitudes, à commencer par la pire et la plus dégradante de toutes, qui est celle de l'esprit. Béni celui qui nous délivrera de nous-mêmes ! Seul sous un ciel désormais vide, l'homme offre à qui veut la prendre cette liberté sans emploi dont il ne sait que faire. Il est prêt pour tous les Césars, conducteurs de troupes humains qui les suivent comme des guides et qu'ils conduisent finalement au même endroit, à l'abattoir.

Que faire ? dira-t-on. À cette question, permettez-moi de répondre par une autre: en l'An de Grâce 1948, combien reste-t-il encore de grâce ? Et ce serait toute la question, s'il ne restait à poser cette autre: ce qui reste aujourd'hui de grâce, l'homme consent-il encore à la recevoir ? Car ce n'est pas de l'excès du mal, mais du refus de sa cause que peut venir le remède. Ne disons pas: c'est trop tard et il n'y a plus rien à faire, mais ayons le courage de chercher le remède où il est. C'est en perdant Dieu que l'homme a perdu la raison ! il ne retrouvera pas la raison sans avoir d'abord retrouvé Dieu.

Il y eut au XIII<sup>e</sup> siècle, un philosophe à qui la vue du monde ne donnait pas la nausée, mais une joie toujours nouvelle, car il n'y voyait qu'ordre et beauté. L'homme ne lui semblait pas un Sisyphe condamné sans appel à la liberté de l'absurde, car il lisait dans son cœur la claire loi de la conscience morale. De toutes parts, au dedans comme au dehors, une seule et même lumière éclaire l'entendement et règle les choses, car l'esprit qui se retrouve en elles les reconstruit en soi selon l'ordre d'une même intelligibilité créatrice. Cette harmonie de la pensée et du ciel que de nos jours Einstein dénonce comme le plus incompréhensible des mystères, notre philosophe ne s'en étonne point, car il en connaît la source, ce Dieu même dont l'existence pure est à l'origine de toute réalité comme de toute connaissance. Et qu'est-ce que la liberté pour sa créature, sinon de s'accepter avec amour telle que son créateur la veut et l'aime ? Qu'est-ce qu'agir en homme libre, sinon régler la volonté sur la raison et la raison même sur la loi divine ? La communauté la plus vaste est

l'univers: Dieu, qui l'a créée, la gouverne selon la loi éternelle, dont la loi naturelle, la loi humaine et la loi morale ne sont qu'autant d'expressions particulières. Pas un péché, pas une faute morale, qui ne soient d'abord une erreur commise au détriment de l'univers intelligible, en violation des lois de la suprême raison.

Éminemment habitable parce que chrétien, cet univers de saint Thomas d'Aquin est-il encore le nôtre? Je crains que non. Il est pourtant le seul où l'homme puisse vivre sans avoir à se créer soi-même dans l'angoisse permanente de son propre néant, sans devoir remonter éternellement le rocher de Sisyphe ou céder à la fascination d'une servitude qui le délivre du souvenir même de la liberté. Ce monde est celui de la sagesse divine qui pénètre tout de sa force et ordonne tout avec douceur. Raoul Glaber rapporte qu'après tant de malheurs et de funestes présages, une sorte de paix se fit dans le ciel, et la terre se couvrit d'une blanche robe d'églises. Ainsi se dissipèrent les inquiétudes de l'An Mille. Le salut est aujourd'hui le même. Il ne reste toujours que Dieu pour protéger l'homme contre l'homme. Ou nous le servons en esprit et en vérité, ou nous nous asservons sans cesse davantage à la monstrueuse idole que, de nos propres mains, nous avons faite à notre image et ressemblance. La cause de tant de misères est bien l'ignorance où sont les hommes d'un important message: ils ne savent plus qu'un Sauveur nous est né. Ce n'est pas le message de Zarathoustra, c'est la promesse de paix qui retentit, il y aura tantôt de cela deux mille ans, dans le ciel de Bethléem.

Étienne GILSON,  
de l'Académie française.



# *The Coordination of Canadian Higher Education*

---

May I, at the outset, extend my warm wishes, and those of the University that I have the honour to represent, to the University of Ottawa on the occasion of the celebration of one hundred years of service for higher education. Even in the long history of higher learning, one hundred years are of significance. In our Canadian history, they are epoch making. They span almost the whole period of achievement in higher education in English-speaking Canada. They comprise a time of great growth in educational progress in French Canada. They cover the whole movement towards political unity in Canada. They are years that have counted in our Canadian life.

The University that today looks back over these years has reason to feel that she has had a part in a formative century of our history. The University of Ottawa has done more than play her part. For here the two languages of Canada are used as a medium of instruction. That in itself is an augury of cooperative relationships that have meant much, and will mean more, in the working and living together of French-speaking and English-speaking Canadians. And as one who has lived in the Canadian Northland, may I pay tribute to the work of members of the Order of which the University of Ottawa is a part, in their self-sacrifice and devotion in the service of the Indian population of Canada. The Oblate Fathers have written their name imperishably into the records of our Canadian life.

It seemed inevitable, as matters transpired, that Catholic education should separate itself from Protestant education, and so it has remained during the period under review. In this time of separation, distinctive features have developed. There has been a different emphasis in French Canadian higher education to that in English-speaking universities in Canada. Because of the limited contacts between the two systems, they have remained apart. Each, valuable in itself, has

contributed little to the other. This is to be deplored. It should not be the case that differences in religious faith, no matter how strongly held, should blind us to the values in education that sympathetic understanding may reveal. It is my purpose to-day, in the high honour that you have done me in asking me to address you, to explore these values and to suggest some ways by which they may fill a wider purpose in our Canadian life. And I do so as a Protestant to whom my faith means much. That fact does not prevent me, I trust, from respecting those who hold to another faith with sincerity and with devotion.

The Canadian atmosphere has created its own climate of thought and effort in the field of education. It has affected the English-speaking part of the Canadian community more than the French-speaking part. For those who are of the English group came out, one, two, or three generations ago. They came to carve out a place for themselves in a country that offered much to those who were prepared to adapt themselves to the hard demands of a country to a large extent in the raw. They were a practical, pioneering people, and expressed the practical things in school and college. They have proved themselves to be excellent applied scientists. The development of the resources of the country has until recent years been largely in their hands. They have laid stress on science, mathematics, engineering. From a purely material standpoint, the emphasis has paid.

For Canada has come to the front as an industrial, a manufacturing and a trading nation at a speed which no one could have foreseen with any reasonable assurance half a century ago. We have reason for self-congratulation. But it cannot be said that equal prominence has been given to language and literature, to philosophy, to the fine arts, to religion as has been given to science and applied science. We of the English-speaking community are not distinguished by our fine sense of language, by our philosophical insight, by our deep religious sense. There is the danger that our culture may become somewhat hard, inflexible, materialistic, if too serious an unbalance is created. Prosperity we may continue to have, for Canada has riches yet to uncover, and our people are capable of making the

fullest use of them. Prosperity in itself does not foster the finer things of the mind, though the material comforts add greatly to the amenities of living. As yet we rely more on the imagination of the scientist than on the vision of the poet.

The French Canadian background is different. There is a history of three centuries of living in Canada. There has been a deep attachment to the Church, and an educational system devised in large measure to give the necessary background to those who desired to enter the priesthood. The languages, ancient and modern, philosophical and metaphysical studies, and instruction in religion provided the basis of the curriculum in the classical colleges, which have established themselves as the preparatory colleges for the professional work in the universities. The physical and biological sciences have occupied, until recently, a less prominent place, and have been taken up at a later stage in the sequence of courses than has been the case in the English-speaking schools and universities.

There are clearly two different philosophies of education in Canada. They are different in school, in college, in university. It is not out of place to analyse this situation somewhat more closely, in order to see whether a closer coordination of educational policies might not be to greater advantage of Canada. It would be unfortunate if those who are in Canadian educational life and who are aware of the development of Latin culture and of Anglo-Saxon culture under Canadian skies, should not endeavour to take the best of both, and integrate into a balanced whole. The difficulties are obvious. They rest partly in religious exclusiveness — on both sides — partly on language barriers and partly on suspicions coming down to us across the years. But in a world where the need of working together is so imperative, if the destruction of all that life is worth living for is to be avoided, it is good for us to begin at home, and to demonstrate the ability to take what is best wherever it may be found. It should be possible to do better than we have yet done. For we have worked in separate rooms in the one house.

There are indications that promise a wiser outlook, and they come from both sides. There has been a growing conviction on the

part of the Anglo-Saxon peoples, in Canada and elsewhere, that an education which is in large measure dominated by the scientific outlook, while excellent as a training in objectivity, accuracy, and practical application, may be less well fitted to assist to an understanding of those ideals which have moved mankind. There is lacking something of the warmth which has to do with our emotions and our imagination. And so we see a desire to strengthen the influence of the humane studies, in order that a better understanding of human nature and human aspirations may come from the formal studies of school and university. A whole series of reports which have been issued in recent years, of which the Harvard report is the best known, have as their objective a better way than is at present in use of adapting the humanities — in the widest sense of the term — to present day needs, in the professional schools as well as in the schools of the liberal arts.

There has been a corresponding sense of questioning on the part of French Canadian educators. They have felt that the classical colleges, while sound in their training in linguistics and humane studies, have not fitted men and women adequately to take their part in industries and the professions that demand a good scientific background. Too many of the important positions in French Canadian territory were being filled by men who had had a more complete scientific background. Thus it has come about that, in large measure for their own protection, educators in French Canada have enlarged their programme in the sciences, and have established schools of science and applied science in the universities which take their place alongside those of the English-speaking universities. As well, the scientists from French Canada have established wide reputation in their own fields. It is not necessary to emphasize that fact in this University, with the living example of your eminent Chancellor, the Archbishop of Ottawa, whose standing in his own field of science is enviable indeed. There are few — very few — high dignitaries of his Church or of any Church in any country that have his high scientific attainments.

There is then in a sense a bridging of the gap in educational policies in Canada. Only in a sense. The bridge has not been built.



The materials are being assembled. There will be, some day, the actual bridge, and the coming and going will be easier. But what is happening has not been by consultation between English and French-speaking educators in Canada. It has happened of its own necessity. True, there are the organizations where we meet together — the National Conference of Canadian Universities, the Royal Society, the Canada Educational Association, the various societies and institutes on the professional level. Some ideas take root in the discussions in these meetings which influence educational policies, whether in French or English Canada. But there has not at any time been a systematic attempt to evaluate the Latin and Anglo-Saxon cultures, and to ascertain by conference what grafting can be done in each by cuttings from the other. That conference, in my judgment, is overdue. Wisely planned and carried through, it might do much to strengthen our national life. It might find means to enrich both systems of education, without in any sense interfering with the sovereignty which resides in the provincial authorities or in the individual universities. There is much that we can all learn, if we lend a receptive ear.

I make bold to raise this question on this occasion, because we are here to commemorate a hundred years of service of the University of Ottawa, and in doing so are looking forward to the years of service that now lie ahead. This is a bilingual university. It recognises the claims of the French language and of the English language in Canada. Language is significant of background. Here the two backgrounds meet. Here the two educational philosophies which I have described have receptive understanding. Here there is the opportunity to do much for Canadian education, French and English. And it would not be without significance that the University is in the Capital City where legislators, French and English, wrestle with the problems of State in order to find common solution. I would be lacking in courtesy if I were to use the hospitality which you have so graciously accorded me, to advise or even to suggest. But I may be permitted to express the hope that this University, in this setting, may be instrumental in enriching French and English higher education by creating a liaison

between the two schools of thought. It would be a happy omen for the days to come.

It is a well recognized fact that all have not the same abilities and talents. It is less well recognized that everyone has some special aptitudes or abilities. It is the special responsibility of those who are engaged in education to find these abilities in those with whom they have to deal, and to develop them through training and education. For, as in the parable of the talents, we are held accountable for the use, not of the things that we do not have, but for those talents that were given to us. In this way we will all play our individual parts to the greatest benefit of the whole.

If this is true in the individual case, it is no less true in the collective sense. Groups, communities and peoples have their own distinctive qualities, which can be encouraged and strengthened for the good of the wider association in which they live. So it is in Canada. The qualities of the Latin are not the same as those of the Anglo-Saxon. Both have distinctive contributions to make to Canadian life. These contributions can only be made if there is full understanding and sympathy between the two peoples. That can come only by cooperation in education. It is for that reason that it is important that we should sit down together to see what, with advantage, each can give to the other. Unity cannot be attained, nor would it be desirable. But cooperation with understanding towards a common purpose is a consummation devoutly to be wished.

We look out on a troubled world. It is a world full of misunderstanding and suspicion, some of it justified, some not. There seems no final solution to the problems of humanity in these adjustments in living, except through sympathy and understanding. Canada has an increasingly large part to play in this process. For her influence is on the side of peace. There are no territorial ambitions. There is no striving for a place in the sun. There is the feeling of assurance that she will be judged by her own inner quality. And if we can show the world that we found the way to make the fullest use of the Latin and the Anglo-Saxon cultures within our midst, to the common good, we shall have made an appeal which has a personal

and direct influence over a very large part of the civilized world. That is our opportunity. We are, I trust, on the way towards seizing it.

Methods may differ, but the aim is one. For we desire that education may help to bring to fruition the qualities for good with which we are all endowed. And if we can fit men and women the better for the demands of daily living; if we can enrich their minds with the wisdom of the sages; if we can inculcate a sense of beauty through literature and the fine arts; if we can develop a sense of reverence for God and His Goodness; if we can do all this, then we are not failing in our responsibilities. May I wish for this University, on this high occasion, the fulfilment of these aims, to the greater glory of God and the advancement of His Kingdom.

Robert C. WALLACE,  
Principal and Vice-Chancellor  
of Queen's University.



# *Le thomisme*

## *du cardinal Villeneuve*

---

« Au chef sénestre: d'azur à trois abeilles d'or » . . . Plus que le charme secret du langage héraldique, il y a là, au blason épiscopal du regretté cardinal Villeneuve, le témoignage de son indéfectible attachement pour l'Université d'Ottawa. Il proclamait en avoir beaucoup reçu: « C'est à vous, disait-il aux Oblats de l'Est du Canada, c'est à la noble Université d'Ottawa qui vous est confiée, c'est à la science que vous m'avez fait acquérir et à la vertu que vous avez nourrie en moi, que je dois mon épiscopat <sup>1</sup>. » Il évoquait volontiers, et jusque dans la Ville éternelle <sup>2</sup>, le souvenir de ses vingt-huit années d'étude ou d'enseignement aux facultés ecclésiastiques de l'Université.

D'autre part, ce n'aura pas été la moindre gloire, non plus que le moindre avantage, de l'institution maintenant centenaire, d'avoir donné au Canada et à l'Église le cardinal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, o.m.i. Elle en a bénéficié elle-même la première, comme en témoignait son recteur magnifique au lendemain de la mort du cardinal <sup>3</sup>; et elle en bénéficiera longtemps encore. Pour stimuler et

<sup>1</sup> *Lettres pastorales et Circulaires au Clergé de S. Exc. M<sup>gr</sup> J.-M.-R. Villeneuve, O.M.I., 1<sup>er</sup> évêque de Gravelbourg*, vol. 1, p. 17.

<sup>2</sup> « Salut donc, en ce jour, à ma chère Congrégation; salut au Scolasticat Saint-Joseph où elle m'a formé et où elle a sanctifié pendant si longtemps mon apostolat; salut à cette Université d'Ottawa qui lui est confiée et dont les Facultés de sciences ecclésiastiques, après avoir éclairé ma jeunesse, m'ont fait collaborer pendant vingt-quatre ans à leur puissant rayonnement doctrinal » (discours au Collège canadien de Rome, le 13 mars 1933; dans *Mandements . . . des Evêques de Québec*, t. 14, 1932-1935, Québec 1936, p. 161).

<sup>3</sup> « De telles dispositions devaient nécessairement l'amener à exercer une influence profonde sur les destinées de notre Université. Il a commencé par y travailler lui-même en vivant la vie d'universitaire et de savant. Ses nombreux écrits révèlent sa formation scientifique rigoureuse. Il a compris à ce labeur le rôle et l'importance d'une université. Il ne tarde pas à s'en faire l'apôtre au milieu des siens d'abord, puis à l'extérieur, à commencer par notre région ontarienne . . . Nos facultés ecclésiastiques lui doivent énormément. C'est lui qui fonde l'Ecole des Etudes ecclésiastiques supérieures de l'Université, alors qu'il est doyen de la faculté de théologie. Quand il s'agira, deux ans plus tard, de réorganiser nos facultés ecclésiastiques selon les exigences de la constitution apostolique *Deus Scientiarum Dominus*, le travail sera facile après le coup d'audace du père Rodrigue Villeneuve, fondant cette Ecole ainsi que notre Société thomiste. C'est encore lui qui, avant de quitter Ottawa

pour diriger les plus nobles ambitions de ses générations successives d'étudiants, elle aura toujours à leur présenter l'exemple vivant et la doctrine lumineuse de ce penseur authentique, qui sut s'élever dans son sein à une rare maîtrise des problèmes les plus ardues, depuis ceux de la spéculation la plus profonde jusqu'à ceux du pratique le plus complexe et le plus singulier.

C'est cette pensée du cardinal Villeneuve que nous voudrions évoquer aujourd'hui, à la gloire tout à la fois de l'illustre prélat et de l'Université. Nous n'aurons pas le loisir de la suivre, cette pensée, dans toute la riche variété de ses expressions; mais nous irons droit à sa source la plus profonde, à l'explication dernière de son élévation, de sa puissance, de sa limpidité: une fidélité totale, amoureuse, presque farouchement convaincue, à la méthode, à la doctrine et aux principes du Docteur Angélique.

Voyons d'abord quelque peu l'apostolat thomiste du cardinal Villeneuve, pour examiner ensuite ses convictions sur le pourquoi et le comment du thomisme dans l'Église de Dieu.

### I. — L'APÔTRE DU THOMISME.

La genèse de ses convictions thomistes n'offre aucun mystère. Comme tout Canadien français de l'époque de sa jeunesse, il a abordé la philosophie dans des livres et avec des maîtres qui se réclamaient de l'Ange de l'École. Parfois, sans doute, ce thomisme n'engageait guère à grand'chose; et le P. Villeneuve s'en rendait compte plus tard, en évoquant ses souvenirs<sup>4</sup>. Mais enfin, à se prétendre thomiste, on créait tout de même une atmosphère d'intérêt sympathique pour saint Thomas, atmosphère qui pourrait favoriser, le moment venu, un commerce plus intime avec lui et une fidélité plus intégrale aux principes essentiels de sa doctrine.

pour Gravelbourg, a préparé les âmes, les esprits et les courages pour lancer la *Revue de l'Université d'Ottawa*. Il convenait que le premier article de cette publication universitaire fût signé de son nom » (J.-C. LAFRAMBOISE, o.m.i., *In Memoriam*, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 17 (1947), p. 6 et 7).

<sup>4</sup> « Ecolier, dans les pages d'une philosophie éditée par les Frères des Ecoles chrétiennes, en France, je pouvais voir exalter entre tous les philosophes Descartes et Cousin. Un mien maître, thomiste, se disait-il, soutenait comme probables l'essence et l'existence, la matière et la forme, mais nous laissait à choisir aussi entre le dynamisme et l'atomisme, et entre S. Bonaventure, Scot et Suarez » (*Le thomisme avant et après l'encyclique «Æterni, Patris»* dans la *Revue Dominicaine*, 35 (1929), p. 491-492).

Cette atmosphère, le jeune Villeneuve la retrouvait aux facultés ecclésiastiques de l'Université d'Ottawa, où il arrivait, scolastique, en 1902. C'est depuis ses débuts que l'Université professait le thomisme; et le célèbre plan d'études rédigé en 1874 par le P. Tabaret en avait fait l'un des articles principaux de son programme. En 1879, à l'occasion de la publication de l'encyclique *Æterni Patris*, M<sup>sr</sup> Thomas-Louis Duhamel, évêque d'Ottawa, pouvait écrire au souverain pontife: « . . . nec dubitamus asserere quidquid felicitis exitus præ se fert nostra annis adhuc tenera Universitas Ottawiensis, e fideli Professorum adhæsiione methodo doctrinisque Angelici Doctoris provenire<sup>5</sup>. » Et cette fidélité à saint Thomas ne contribuera pas peu, dix ans plus tard, à mériter à l'institution outaouaise l'insigne et redoutable honneur de l'érection en université pontificale: « . . . fondée en 1889, par Léon XIII, on voit bien dans les documents les plus authentiques de sa naissance qu'elle dut la faveur d'être au souci constant de l'illustre Pontife de disséminer partout l'enseignement thomiste<sup>6</sup>. »

Traditionnel à l'Université d'Ottawa, le thomisme ne l'était pas moins, ni depuis moins longtemps, dans la Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée; et c'est par là encore que le frère Villeneuve se trouva lancé, dès son arrivée à Ottawa, en plein climat thomiste. Une notice sur la congrégation, publiée à Ottawa en 1917, et à la rédaction de laquelle le P. Villeneuve n'a pu être étranger, notait, à propos de la philosophie et de la théologie au Scolasticat Saint-Joseph: « Ces études respirent une atmosphère toute scolastique et toute romaine; les intelligences ne s'abreuvent qu'aux plus pures doctrines, celles qui sont conformes à l'enseignement du Docteur Angélique, l'incomparable saint Thomas d'Aquin. En cela, les vœux du vénéré Fondateur, l'esprit des Constitutions, les prescriptions des Supérieurs et des Chapitres généraux ont prévenu les directions des Souverains Pontifes<sup>7</sup>. »

<sup>5</sup> Lettre de S. Exc. M<sup>sr</sup> Thomas-Louis Duhamel à S. S. Léon XIII, le 8 octobre 1879. Citée dans J. J. BERTHIER, O.P., *Sanctus Thomas Aquinas*, « *Doctor Communis* » *Ecclesiæ*, vol. 1, Romæ 1914, p. 592.

<sup>9</sup> J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Le thomisme avant et après l'encyclique « Æterni Patris »*, dans la *Revue Dominicaine*, 35 (1929), p. 491-492.

<sup>7</sup> *Notice sur la Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée*, [Ottawa 1917], p. 36. — Sur l'obligation faite aux Oblats d'adhérer fidèlement au thomisme, on peut voir les célèbres circulaires du T.R.P. Louis Soullier, éditées par le Scolasticat Saint-

Voilà donc dans quelle atmosphère le frère Villeneuve entreprenait ses études sacrées à Ottawa. Dans ce milieu, le thomisme allait de soi, et saint Thomas y revendiquait une suprématie incontestée; aussi bien n'est-on pas surpris de voir le jeune théologien se faire l'apologiste convaincu de l'Aquinate, dans une conférence donnée le 10 mars 1907, à la communauté du scolasticat. À l'influence du milieu s'en ajoutait d'ailleurs une autre: « . . . il y avait déjà à Québec en ce temps-là un nom dont l'éclat rayonnait dans tout le Canada français, symbole de haute doctrine et de zèle thomistique. Il signifiait une science si pondérée et si rayonnante qu'il provoquait parmi ceux de ma génération la plus vive admiration. Ce nom m'avait conquis<sup>8</sup>. » On a reconnu dans ces lignes un théologien pour qui le cardinal devait garder jusqu'à la fin de sa vie une admiration sincère, « celui qui fut pour le Canada français, notre d'Hulst et notre Mercier », « parmi nous . . . le docteur entre tous<sup>9</sup> »: M<sup>sr</sup> Louis-Adolphe Pâquet.

Ses études terminées, le P. Villeneuve se vit confier l'enseignement de la philosophie au Scolasticat Saint-Joseph; et les six années qu'il y consacra, de 1907 à 1913, lui permirent d'en parcourir plusieurs fois le cycle complet. Qu'il s'y soit montré thomiste dès le début, lui-même l'a déclaré plus tard: « À Ottawa, élève d'abord de maîtres formés à la fidèle école, je fus enclin tout de suite à les imiter une fois devenu leur compagnon ou leur successeur<sup>10</sup>. » Et c'est bien là, d'ailleurs, le témoignage que lui rendent ses élèves et ses collaborateurs de la première heure. « Sa doctrine philosophique, écrit l'un d'eux, s'inspirait du plus pur thomisme. Saint Thomas d'Aquin était son seul maître et un maître religieusement aimé<sup>11</sup>. »

Joseph sous le supérieurat du P. Villeneuve: Louis SOULLIER, o.m.i., *La Prédication et les Études des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, Ottawa 1923 (voir surtout: p. 166 et 194). M<sup>sr</sup> L.-A. Pâquet a donné de ce document une appréciation élogieuse: *Chez les Oblats: fort programme*, dans le *Canada Français*, 12 (1924-1925), p. 55-58.

<sup>8</sup> Allocution de S. Exc. M<sup>sr</sup> Villeneuve à la 3<sup>e</sup> session de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin, le 12 octobre 1932, dans *L'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin, 3<sup>e</sup> session, 1932*, Québec 1934, p. 74.

<sup>9</sup> J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Le thomisme avant et après l'encyclique « Æterni Patris »* dans la *Revue Dominicaine*, 35 (1929), p. 491 et 490.

<sup>10</sup> *L'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin, 3<sup>e</sup> session, 1932*, Québec 1934, p. 74.

<sup>11</sup> Donat POULET, o.m.i., *Ce que nos yeux ont vu . . .*, dans *L'Apostolat des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, mars 1947, p. 9.



En 1913, il laissait l'enseignement de la philosophie pour celui de la théologie morale, qui le retiendra jusqu'en 1926; et cette morale, il l'aborda et l'enseigna dans une perspective thomiste dépassant de beaucoup celle des manuels alors adoptés. Le même témoin affirme: « Elle [ la théologie morale ] ne fut pas pour lui, certes, cette caustique sèche à laquelle l'avaient réduite trop de moralistes, hommes prétendus pratiques. Elle lui apparut, au contraire, comme une véritable science, avec son tout bien coordonné de principes et de conclusions . . . Le père Rodrigue Villeneuve concevait la science morale, non comme une pure discipline qui marque la distinction entre le bien et le mal, entre le péché véniel et le péché grave, mais comme une école de sainteté, de perfection, de vie ascétique et mystique<sup>12</sup>. »

Tout en formant ses élèves à la doctrine thomiste, le P. Villeneuve commença bientôt à la rayonner à l'extérieur par des articles ou des conférences sur des sujets divers. L'un de ses tout premiers articles exalte le Docteur Angélique; il paraît en 1914 dans *La Nouvelle-France*, sous le titre: *Saint Thomas d'Aquin, le disciple et le docteur de l'Église*<sup>13</sup>. En une douzaine de pages seulement, et d'une plume encore mal exercée, l'auteur montre comment saint Thomas est devenu le docteur de l'Église, parce qu'il s'en est fait d'abord le disciple fidèle. Déjà vibre dans ces pages le frémissement d'une adhésion totale et enthousiaste; mais on est encore bien loin de la fermeté d'affirmation et de la précision d'expression que devaient prendre plus tard les convictions thomistes du cardinal.

Jusqu'en 1927, ce sera là le seul article consacré *ex professo* au thomisme<sup>14</sup>. Le P. Villeneuve entretiendra fréquemment ses auditeurs ou ses lecteurs, mais de diverses questions religieuses, sociales ou politiques qu'il examine, d'ailleurs, à la lumière des principes du Docteur commun. Pendant ce temps, toutefois, ses convictions thomistes

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 9-10.

<sup>13</sup> *La Nouvelle-France*, 13 (1914), p. 97-102 et 174-180.

<sup>14</sup> A mentionner, pourtant, une recension de l'*Histoire de la Philosophie* de M. le chanoine Barbedette, dans le *Canada Français*, 10 (fév.-août 1923), p. 229-231. Le P. Villeneuve insiste avec complaisance sur l'esprit franchement thomiste qu'il découvre dans cet ouvrage, et en souligne la conclusion: « C'est vers le thomisme que le néo-scolastique doit demeurer orienté, c'est à sa doctrine spécifique qu'elle [ sic ] doit rester obstinément fidèle. Une restauration sans S. Thomas serait inefficace comme celle de Suarez, éphémère comme celle de Descartes. »

croissent de jour en jour au contact intime avec les œuvres du maître. Depuis 1920, il joint l'enseignement du droit canonique à celui de la morale (et de l'ascétique, depuis 1921), et ce nouvel enseignement lui précise la portée exacte des directives pontificales en matière de théologie et de philosophie. Pour nous servir de ses propres termes: « De longues années de professorat me firent boire par la suite à la source et j'en trouvai l'eau délicieuse pour les esprits. Entre temps, la voix de l'Église se faisait plus impérieuse encore, et ma foi s'imprégnant de textes canoniques, stimulait les instincts de ma raison à me laisser guider librement par l'Ange de l'École. Années pour moi d'une seconde conversion, comme parlent les mystiques<sup>15</sup>. »

Conversion totale et définitive. Avec ses collègues animés du même esprit, il oriente de plus en plus l'enseignement, au scolasticat, dans la voie d'un thomisme intégral. Noldin a remplacé Gury en morale; en dogmatique, Tanquerey cède la place à M<sup>sr</sup> Pâquet. Mais surtout, le recours direct à la *Somme théologique* s'accroît dans les cours et dans les études. Si le P. Villeneuve n'a pu réaliser lui-même le vœu qu'il formulait dès 1914, de voir la *Somme* adoptée comme manuel de l'enseignement théologique<sup>16</sup>, du moins a-t-il préparé les voies à cet heureux changement, qui pourra s'effectuer sans heurt avec la mise en vigueur de la constitution *Deus Scientiarum Dominus*.

À l'automne de 1927, l'apostolat thomiste du P. Villeneuve envahissait un terrain plus étendu. Cette nouvelle phase s'ouvrit de façon assez inattendue par une controverse avec un savant médiéviste, sur la préférence à donner au thomisme dans l'Église<sup>17</sup>. L'engagement

<sup>15</sup> *L'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin, 3<sup>e</sup> session, 1932, Québec 1934, p. 74.*

<sup>16</sup> « Concluons. Il a été démontré d'abord qu'à l'exemple du saint Docteur, il faut nous asseoir docilement à l'école de l'Église, et la preuve s'achève maintenant que le manuel qu'elle veut voir entre les mains de ses enfants, c'est l'œuvre et la pensée de l'immortel Dominicain » (*Saint Thomas d'Aquin, le disciple et le docteur de l'Église*, dans *La Nouvelle-France*, 13 (1914), p. 179).

<sup>17</sup> Controverse avec le R. P. Ephrem Longpré, O.F.M., dans le journal *Le Droit*, Ottawa, 25 novembre, 5 et 9 décembre 1927. — Devenu archevêque de Québec, M<sup>sr</sup> Villeneuve rappellera, non sans un sourire amusé, cette joute académique: « A certain moment, sur le terrain d'un combat singulier où je me trouvais tout à coup et comme à mon insu transporté, il [le thomisme] eut mon zèle et la défense de mes faibles armes. Mais la poussière des duels s'est apaisée. Le temps et l'âge ont calmé des ardeurs peut-être téméraires comme la jeunesse; ils n'ont point ébranlé des convictions ni obscurci des vues devenues toutefois plus sereines peut-être et plus achevées » (*L'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin, 3<sup>e</sup> session, 1932, Québec 1934, p. 75*).

fut bref, mais décisif; et il accrut singulièrement le prestige du théologien outaouais.

À partir de ce moment, et avec une autorité toujours croissante, le P. Villeneuve, bientôt évêque, puis archevêque et cardinal, va se faire, par la parole, par la plume et par les actes, l'apôtre inlassable de la grande cause thomiste. Le 7 mars 1928, il prononce à l'église des Dominicains d'Ottawa, un retentissant discours, publié peu après dans la *Revue Dominicaine*<sup>18</sup>. L'année suivante, il signale le cinquantième anniversaire de l'encyclique *Æterni Patris* par une étude d'envergure, également dans la *Revue Dominicaine*, sur l'histoire du thomisme<sup>19</sup>. À la fin de cette même année 1929, il fonde, avec le concours des professeurs des autres institutions ecclésiastiques de la région, la Société thomiste de l'Université d'Ottawa, afin de faire prendre plus pleine conscience des richesses de vie et de salut que recèle la doctrine du maître<sup>20</sup>. Au début de 1930, il est au nombre des six membres du premier Conseil administratif de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin; et, par là, il joue dans la création de cet important organisme un rôle que devait rappeler plus tard M<sup>sr</sup> L.-A. Pâquet: « Nous n'avons pas oublié, Excellence, ni la sagesse des avis par lesquels vous avez pris part à l'élaboration de nos statuts et à l'organisation de notre société, ni la remarquable conférence sur le rôle universitaire de la philosophie chrétienne par laquelle vous eûtes l'obligeance de venir clore notre première session solennelle<sup>21</sup>. » En ce même temps, l'infatigable père Villeneuve collabore à la fondation, à l'Université

<sup>18</sup> *Saint Thomas mystique docteur*, dans la *Revue Dominicaine*, 34 (1928), p. 270-285. On retrouve dans ce discours l'écho, puissamment amplifié, de la conférence donnée quelque vingt ans plus tôt aux scolastiques d'Ottawa.

<sup>19</sup> *Le thomisme avant et après l'encyclique « Æterni Patris »*, dans la *Revue Dominicaine*, 35 (1929), p. 273-282, 339-354, 476-496.

<sup>20</sup> « Je me suis demandé souvent si les catholiques pénétraient toujours suffisamment la doctrine de vie qui se cache sous les formules rigides du thomisme, s'ils se rendaient bien compte qu'ils possèdent les vérités capables de donner à la société la paix dont elle a soif et après laquelle soupirent ardemment les foules contemporaines. J'en suis arrivé à la conclusion que nous n'avons pas assez de confiance en nos principes, en nos doctrines et en nos méthodes. C'est afin de remédier à ces lacunes, dans la sphère modeste où la Providence m'avait placé, que je m'étais décidé de fonder une société thomiste à Ottawa » (allocution de M<sup>sr</sup> Villeneuve à la Société thomiste de l'Université d'Ottawa, février 1930, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1 (1931), p. 111).

<sup>21</sup> *L'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin*, 3<sup>e</sup> session, 1932, Québec 1934, p. 25.

d'Ottawa, de l'École supérieure, acheminement vers la restauration prochaine des facultés ecclésiastiques; et il prépare, avec d'autres pères du scolasticat, le lancement de la *Revue de l'Université d'Ottawa*.

C'est au milieu de ces activités que vient le surprendre la nomination au nouveau siège épiscopal de Gravelbourg. Cette nomination va changer du tout au tout le cours de sa vie, mais sans refroidir, tant s'en faut, l'ardeur de ses convictions thomistes et de son zèle pour les défendre et les propager. La *Somme* de saint Thomas trouve bonne place, avec la Bible, dans ses armoiries épiscopales. Son bref séjour dans le diocèse qu'il a à créer lui donne tout de même le temps d'y fonder un grand séminaire, et de l'asseoir sur de saines bases thomistes. De plus, la *Revue de l'Université d'Ottawa* lui doit, au début de 1931, son tout premier article, et un article magistral encore: *Le rôle de la philosophie dans l'œuvre des universités catholiques*<sup>22</sup>. Naturellement, l'auteur y développe un point qui lui tient fort à cœur: la philosophie chrétienne, ce ne saurait être autre chose que la philosophie thomiste; et il cherche à quelles conditions cette philosophie peut jouer à plein son noble rôle dans la formation universitaire.

La nomination au siège archiepiscopal de Québec, le 11 décembre 1931, et l'élévation au cardinalat, le 13 mars 1933, allaient donner à l'apostolat thomiste de M<sup>sr</sup> Villeneuve une autorité et une efficacité nouvelles. Dès son mandement de prise de possession à Québec, le 24 février 1932, il proclamait hautement son attachement pour saint Thomas. Pour sauvegarder l'ordre chrétien, déclarait-il, il faut de toute nécessité donner à nos chefs sociaux une formation supérieure; et l'on ne saurait y parvenir sans mettre à la base les données de la philosophie thomiste<sup>23</sup>. Ces mêmes convictions s'exprimaient de nou-

<sup>22</sup> *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1 (1931), p. 7-31. C'était la conférence présentée à la première session de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin, le 13 novembre 1930; elle fut publiée, par la suite, dans le rapport de cette première session p. 203-259.

<sup>23</sup> « Nous le déclarons honnêtement, il ne nous paraît pas qu'on puisse arriver à ce résultat essentiel, sans poser à la base de toute formation supérieure les données de la philosophie thomiste. Non que nous méprisions les autres systèmes de la pensée chrétienne, si riches de trouvailles intellectuelles, et des plus propres à ouvrir des perspectives nouvelles et parfois indéfinies dans les profondeurs de la vérité. Mais nous croyons, avec les Souverains Pontifes, que le thomisme, s'édifiant sur le ter-

veau, quelques mois plus tard, à l'ouverture de la troisième session de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin. M<sup>sr</sup> Villeneuve s'y trouvait à titre de président d'honneur. Salué par M<sup>sr</sup> Pâquet comme un fervent disciple de saint Thomas et un apôtre courageux de sa doctrine<sup>24</sup>, il profitait de l'occasion pour professer sans ambages son « credo thomiste » dont nous avons déjà cité plusieurs passages, et pour orienter les travaux des académiciens vers un thomisme vivant, et, partant, progressif<sup>25</sup>.

Pendant ses quinze ans à la tête de l'archidiocèse de Québec, dont quatorze sous la pourpre cardinalice, l'éminent prélat allait multiplier les sermons, les discours, les conférences sur les sujets et devant les auditoires les plus divers; et tous ces travaux, aussi étonnants par leur profondeur que par leur variété, porteraient la marque et démontreraient l'efficacité d'une solide formation thomiste. Leur énumération même serait trop longue; bornons-nous, ici encore, aux études abordant *ex professo* la question de la fidélité à saint Thomas. Nous n'en trouvons que deux, mais fort importantes, où la pensée du cardinal allait s'affirmer dans toute sa force et toute son audace.

La première, *Ite ad Thomam*, est une conférence prononcée à l'Institut pontifical international « Angelicum » de Rome, le 14 novembre 1935, à l'ouverture solennelle de l'année académique<sup>26</sup>. Reprenant la substance de sa controverse de 1927 avec le P. Longpré et de ses articles de 1929 dans la *Revue Dominicaine*, le cardinal brossait à grands traits l'histoire des vicissitudes de la pensée thomiste depuis le moyen âge, puis il s'attachait à mettre en pleine lumière tout le sens et toute la portée des directives pontificales prescrivant le retour et la fidélité à la méthode, aux principes et à la doctrine

rain du sens commun, porte ses sommets dans les hauteurs de la spéculation rationnelle, plus audacieux, plus droits et plus solides que tout autre système » (*Mandements . . . des Evêques de Québec*, t. 14, 1932-1935, Québec 1936, p. 25-26).

<sup>24</sup> « Tout, d'ailleurs — votre carrière si féconde est là pour le prouver, — tout proclame en votre personne vénérée, non seulement un disciple très fervent de l'Angélique Maître Thomas d'Aquin, mais un apôtre convaincu et courageux de sa doctrine. Cette doctrine . . . , vous la considérez comme fondamentale, et vous souhaitez que, de ses formules élargies et bien comprises, elle marque de plus en plus les progrès de notre vie intellectuelle, universitaire et nationale » (*L'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin*, 3<sup>e</sup> session, 1932, Québec 1934, p. 25-26).

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 73-81: « Allocution de S. Exc. M<sup>sr</sup> J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i. »

<sup>26</sup> Ce discours fut publié dans *Angelicum*, 13 (1936), p. 3-23.

du Docteur commun. Cette vigoureuse déclaration de principes eut un retentissement prolongé; aussi l'*Enchiridion Clericorum* la cite-t-il à propos des vingt-quatre thèses thomistes: « Subtiliter clareque de hoc Sacræ Congregationis Decreto disseruit Emus. R. Villeneuve S.R.E. Cardinalis, Archiep. Quebecen., in oratione quam habuit in Pontificio Instituto Intern. *Angelicum* <sup>27</sup>. »

L'autre conférence, prononcée sur un théâtre moins imposant, n'en devait pas avoir, pour autant, moins d'écho ni d'envergure. C'est de la *Vraie culture thomiste* que le cardinal entretenait l'auditoire des premières journées thomistes, à Ottawa, le 24 mai 1936 <sup>28</sup>, et il le faisait avec une maîtrise et une intransigeance peut-être jamais égalées ailleurs. Le R. P. Garrigou-Lagrange, o.p., tenait à signaler cette étude, quelques mois plus tard, dans un article de la *Revue Thomiste*. Il en résumait d'abord comme suit la substance:

Son Éminence, qui a enseigné longtemps la philosophie et la théologie, et qui a une connaissance approfondie de la doctrine de saint Thomas, y montre d'abord que le thomisme existe plus encore dans ses principes et dans l'ordre général de ses parties, que dans telle ou telle de ses conclusions; c'est de là manifestement que provient son unité et sa force.

La seconde partie de ce discours compare le thomisme à un certain éclectisme chrétien, qui se répand de plus en plus de nos jours. Le cardinal Villeneuve montre d'abord en quoi consiste cet éclectisme, il indique ensuite d'où il provient, quelles sont ses suites, et enfin il expose les raisons invoquées par lui, raisons dont il fait la critique . . . Les choses y sont appelées par leur nom et il importe de rapporter exactement les paroles de Son Éminence.

Le R. P. Garrigou-Lagrange cite ensuite, et commente brièvement, de longs passages de la conférence du cardinal, puis il conclut: « Nous sommes heureux de trouver cet enseignement si nettement exprimé et proposé par un prince de l'Église. Si nous l'avons si largement cité, c'est qu'il nous paraît fort difficile de mieux dire, et qu'il convenait que les lecteurs de la *Revue Thomiste* . . . puissent connaître exactement ce qu'a dit le cardinal Villeneuve sur ce point d'importance majeure pour tout vrai disciple de saint Thomas <sup>29</sup>. »

<sup>27</sup> *Enchiridion Clericorum*, Romæ, Typis polyglottis vaticanis, 1938, p. 502, nota a.

<sup>28</sup> Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 6 (1936), p. 225\*-242\*.

<sup>29</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Thomisme et éclectisme chrétien*, dans la *Revue Thomiste*, 42 (1937), p. 3-15. Voir aussi, du même auteur; *La Synthèse thomiste*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947, p. 553-557; et l'article *Thomisme*, dans VACANT-MANGENOT-AMANN, *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. 15 (1946), col. 1010-1012.

Cette conférence serait sa dernière grande étude sur le sujet: digne couronnement, certes, d'une littérature assez abondante, et surtout, très riche et très précieuse. En 1938, le cardinal réunissait les principales pièces de cette littérature dans son livre *Quelques Pierres de Doctrine*<sup>30</sup>, dont il disait lui-même: « . . . ces textes rédigés d'occasion n'ont pas visé à devenir un ouvrage, mais à démontrer la solidité manifeste d'une doctrine, le thomisme, sur les fondements de laquelle l'auteur est convaincu qu'il faut bâtir tout l'édifice de la pensée philosophico-chrétienne<sup>31</sup>. »

Des six conférences rassemblées dans ce volume, quatre surtout, que nous connaissons déjà, nous touchent de plus près: *Saint Thomas, mystique docteur*; *Le rôle de la philosophie dans l'œuvre des universités catholiques*; *Ite ad Thomam*; et *La vraie culture thomiste*. C'est dans ces quatre études que se présente avec le plus de force et de clarté, la doctrine maintes fois abordée par l'éminent théologien, de 1907 à 1938; c'est donc à ces pages qu'il nous faut maintenant demander les grandes lignes de sa pensée sur les motifs de suivre saint Thomas et sur la vraie façon de le faire.

## II. — LES CONVICTIONS THOMISTES DU CARDINAL.

Mais tout d'abord, qu'est-ce que le thomisme? Ce n'est pas, évidemment, la foi ou l'objet de la foi, le trésor des dogmes révélés. Inutile d'insister sur ce point, trop clair, même s'il en est « qui seraient portés à faire cette confusion. Les uns, par dévotion aveugle et sentimentale pour saint Thomas, ce qui est une manière sotte et funeste de le défendre et de le cultiver. Les autres, par ignorance et par mépris à la fois de tout ce qui est catholicisme<sup>32</sup>. » Ce n'est pas, non plus, la théologie, cet effort de la foi pour préciser la substance des dogmes, pour les éclairer par leur explication dans un corps de principes, pour les défendre contre les adversaires.

<sup>30</sup> Le cardinal J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Quelques Pierres de Doctrine*, Montréal, Beauchemin; Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1938.

<sup>31</sup> *Quelques Pierres de Doctrine*, p. 9.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 147. — Puisque *Quelques Pierres de Doctrine* réunit, dans leur rédaction définitive, les principales études du cardinal sur le thomisme, on ne s'étonnera pas de voir presque toutes nos citations se référer à cet unique volume.

Non, « le thomisme est, à la base, une philosophie<sup>33</sup> », et une philosophie dans toute la force du mot, c'est-à-dire un système cohérent de principes logiquement reliés entre eux, un corps doctrinal bien organisé et bien vivant; c'est « la philosophie d'Aristote mise à point par le Docteur Angélique<sup>34</sup> ». Voilà donc une notion fondamentale à garder toujours à l'esprit quand nous cherchons pourquoi et comment le thomisme s'impose à notre adhésion.

#### A. POURQUOI L'ON DOIT ÊTRE THOMISTE.

##### 1. *Valeur intrinsèque du système.*

Puisque le thomisme est avant tout une philosophie, c'est à la raison d'abord, et non à la foi, de porter un jugement sur lui, d'après sa valeur intrinsèque comme système de pensée. Quel sera ce jugement? Le cardinal Villeneuve l'a redit plus d'une fois, dans une phrase pleine, et qui ne laisse place à aucune équivoque: « Pour quiconque l'examine sans préjugé, le système thomiste, dans la variété des synthèses de pensée dues aux docteurs chrétiens, est à la fois le plus naturel, le plus cohérent et le plus complet<sup>35</sup>. »

Le plus complet, car « il n'est pas une façon de résoudre des problèmes épars ou isolés. Il est une manière d'entendre toute la vérité humaine, d'en saisir toutes les questions pour les élucider selon sa méthode propre, toujours la même, celle de l'objectivité et de la coordination de l'être<sup>36</sup>. » Le cardinal n'insiste pas sur cette pensée; mais on en saisit facilement la portée. Un système philosophique qui sait donner, dans un corps organisé de principes, l'explication du réel intégral, sans rien laisser qui ne trouve dans ses cadres sa place propre, et, partant, sa propre intelligibilité, voilà bien un système qui se recommande de lui-même.

Le plus cohérent aussi, parce que le thomisme est, plus que tout autre système, une philosophie d'ordre, une synthèse qui sait ordonner tous ses éléments selon la place qui leur revient dans la hiéar-

<sup>33</sup> *Quelques Pierres de Doctrine*, p. 149.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 41-42.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 42.



chie réelle des valeurs. Triple hiérarchie, à vrai dire, que l'éminent prélat distingue nettement :

Hiérarchie métaphysique, qui gradue les essences selon leur participation à l'être. Hiérarchie logique, qui étage les idées selon leur rapport à l'être, c'est-à-dire selon leur degré d'abstraction ou de dématérialisation. Hiérarchie morale, qui échelonne les fins, et par conséquent les biens et les devoirs, selon leur participation au Bien ou à l'Être suprême. Aucun docteur, à l'égal de l'Ange de l'École, ne s'en tient avec plus de rigueur à ces règles<sup>37</sup>.

Enfin, le thomisme s'impose parce qu'il est le système le plus naturel : affirmation développée à loisir dans la conférence sur la *Vraie culture thomiste*. L'homme, y est-il expliqué, a son mode propre de connaître, le seul mode pleinement conforme à sa nature d'animal raisonnable : le raisonnement. Ni ange ni bête, il ne doit pas plus ambitionner l'intuition des purs esprits, que se satisfaire des seules impressions, même raffinées, de l'imagination et de la sensibilité. La connaissance humaine part sans doute du sensible, mais elle en abstrait d'abord l'idée universelle cachée sous les particularités concrètes de ces singuliers ;

... puis de là, après ces appréhensions, ces intuitions vagues et encore sans vérité parce que sans affirmation, grâce à l'attention de l'esprit, à la considération des éléments qui divisent une première notion, à la contemplation plus vive de tel constitutif, à son abstraction ou à sa séparation des autres traits, à l'analyse successive, à la synthèse subséquente, à la comparaison et à la distinction oppositive, l'esprit humain affirme d'abord ou nie, puis déduit une affirmation d'une autre, *raisonne*, non en fonction de lui-même, mais en fonction du réel qu'il perçoit modifié, universalisé, spiritualisé, dans la lentille de son appréhension abstraite. En tout ce travail, la seule règle légitime de son mouvement d'esprit, c'est l'évidence fulgurante des jugements primitifs et l'évidence déductive et éclairée des jugements de conclusion<sup>38</sup>.

Voilà donc le mode de connaître propre à l'homme, voilà « la raison humaine bien comprise et bien menée<sup>39</sup> ». Quel système philosophique respecte le mieux ces exigences naturelles de notre raison ? « Ni le volontarisme, qui donne le primat aux attirances du bien sur les évidences du vrai, ni l'ontologisme ou le traditionalisme ou le cartésianisme, parmi les systèmes réputés catholiques, ne sont assez

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

humains, parce qu'ils ne sont pas assez raisonnables <sup>40</sup>. » Le thomisme seul, « fournissant les principes fondamentaux et suprêmes, les notions précises des essences génériques et spécifiques, les justes définitions des catégories qui se dégradent ensuite en des genres et des espèces inférieures sans nombre et jusqu'aux individus, le thomisme seul mettra la raison de l'homme en exacte mesure de raisonner, de connaître toutes choses par leurs principes radicaux et lui fournira aussi de la matière à percevoir par le raisonnement <sup>41</sup> ». Aussi bien notre auteur conclut-il avec la tranquille assurance des maîtres: « Le système thomiste, affirmons-le hautement, n'est pas un système artificiel de la pensée; il prétend en être l'exercice normal. Il est une discipline naturelle de la raison, la discipline formellement humaine, conséquemment <sup>42</sup>. »

Voilà donc les qualités intrinsèques par lesquelles le système thomiste s'impose, de préférence à tout autre, à notre adhésion. Et le cardinal aimera répéter sous une forme plus imagée: « Le thomisme, s'édifiant sur le terrain du sens commun, porte dans les hauteurs de la spéculation rationnelle, plus audacieux et plus droits que tout autre système, ses sommets <sup>43</sup>. »

## 2. Attitude de l'Église.

Si cet argument tiré de la valeur intrinsèque du thomisme est en soi le plus démonstratif, il peut bien n'avoir pas toujours, ni sur tous les esprits, son efficacité totale. Les préjugés d'écoles, toujours tenaces, n'en laissent pas toujours saisir aisément la pleine portée; et d'ailleurs, à moins d'avoir le génie de saint Thomas lui-même, on ne peut se défendre de quelque hésitation quand il faut porter un jugement sur les mérites de son œuvre <sup>44</sup>. Mais à l'argument de raison vient s'en ajouter un autre, extrinsèque, sans doute, mais plus décisif pour bien des esprits: c'est l'attitude de l'Église à l'endroit du thomisme, c'est

<sup>40</sup> *Ibidem.*

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 152-153.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 42

<sup>44</sup> « L'on serait hésitant à croire à cette transcendance du docteur dominicain, ou du moins à l'exprimer, s'il n'y avait pour nous en assurer l'autorité même de l'Église; et voilà la seconde raison pour laquelle, dans nos universités, philosophie chrétienne revient à dire avant tout philosophie de saint Thomas d'Aquin » (*Ibidem*, p. 136).

la préférence incontestable que l'Église lui a maintes fois manifestée, et de nos jours plus que jamais.

À quel titre l'a-t-elle fait, si, comme on l'a dit, le thomisme est avant tout une philosophie ? Le cardinal se pose l'objection, et n'a pas de peine à y donner réponse. Sans doute le thomisme est-il une philosophie, mais l'Église ne peut se désintéresser des systèmes philosophiques de pensée. La foi, en effet, a besoin, pour se développer en théologie, de se servir des vérités philosophiques; elle a besoin d'user de la philosophie comme d'un instrument. « Il appartient donc à la théologie, et il appartient au magistère de l'Église, indépendante à priori de tout système philosophique, d'en examiner la solidité, de juger à sa lumière les énoncés des philosophes et d'assumer, parmi les divers systèmes de pensée humaine, celui qui sera entre ses mains *le meilleur instrument de vérité* <sup>45</sup>. »

Ce choix, elle l'a fait: « S'il est un point acquis dans la discipline doctrinale actuelle du catholicisme, c'est sans conteste la dictature intellectuelle de l'Angélique Docteur <sup>46</sup>. » Le cardinal en est venu à cette conclusion par l'examen des multiples déclarations pontificales, et il nous a donné plusieurs fois l'analyse des textes qui, à son jugement, l'imposent <sup>47</sup>. Nous ne reprendrons pas au long sa démonstration, qui nous retiendrait trop longtemps. On connaît d'ailleurs les textes classiques des papes, depuis Alexandre IV et Jean XXII jusqu'aux souverains pontifes de notre temps, surtout Léon XIII, Pie X et Pie XI. On connaît aussi les célèbres canons 589 et 1366 du *Code de Droit canonique*, à propos desquels notre théologien remarque: « Quand on se reporte au milieu historique qui les a vus naître, les canons 589 et 1366 du droit commun de l'Église latine, en particulier, marquent avec évidence, pour tout esprit impartial et renseigné, la volonté irrefragable et nette de l'Église de briser les traditions les plus prolongées et d'arrêter les courants les plus forts qui s'opposeraient aux enseignements de l'Ange de l'École <sup>48</sup>. »

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>47</sup> Voir *Saint-Thomas d'Aquin, le disciple et le docteur de l'Église*, dans *La Nouvelle-France*, 13 (1914), p. 174-176; et surtout, la controverse avec le R. P. Ephrem Longpré, O.F.M. (*Le Droit*, Ottawa, 9 décembre 1927, p. 6), et la conférence *Ite ad Thomam* (*Quelques Pierres de Doctrine*, p. 118-136).

<sup>48</sup> *Quelques Pierres de Doctrine*, p. 44.

Ces directives pontificales, il importe de leur donner tout leur vrai sens, sans exagération comme sans minimisme. Si l'Église a choisi le thomisme, ce n'est pas par une définition *ex cathedra* qui ne porte que sur les vérités révélées, « mais par un acte disciplinaire et par ses lois pratiques . . . Elle ne s'est pas prononcée d'une façon doctorale, elle l'a fait d'une façon prudentielle <sup>49</sup>. » Mais cette intervention disciplinaire porte sur un objet trop capital — la formation philosophique et théologique des clercs — pour se faire à la légère. Et quand surtout cette directive s'exprime dans un code de lois inspiré par une expérience vingt fois séculaires, et établi lui-même pour les siècles, l'Esprit divin ne saurait lui permettre de se tromper: l'Église infallible ne saurait orienter ses clercs, et de façon nette et permanente, vers une école dangereuse ou incertaine. D'où le cardinal conclut, non sans un accent de triomphe et de défi: « Si l'Église est thomiste, et elle l'est indéniablement, c'est parce que Dieu le veut ainsi. Aussi bien les exégètes trop avisés ou débonnaires et les jongleurs de comode épikie s'useront-ils les dents avant d'avoir rongé des textes durs et précieux à l'égal du diamant <sup>50</sup>. »

Le thomisme s'impose donc, au jugement de l'Église infallible, comme la philosophie chrétienne par excellence. « Ce n'est point là la preuve que le thomisme philosophique est la vérité: il la tient de son évidence propre, de sa rationalité; mais c'est en sa faveur une présomption théorique de la plus haute valeur, qu'un esprit chrétien aurait grande témérité de mépriser et qu'un clerc ne peut négliger sans indocilité <sup>51</sup>. » Parmi tous les systèmes de pensée, c'est celui de saint Thomas d'Aquin, et celui-là seul — la raison nous l'assure, comme aussi le magistère ecclésiastique, — qui peut mettre le philosophe chrétien en mesure de faire face à ses très nobles et très graves responsabilités: et voilà nos motifs profonds d'adhérer fidèlement à la pensée du Docteur Angélique.

Il y aurait beaucoup à dire sur ces responsabilités du philosophe chrétien ou, si l'on veut, sur l'indispensable rôle de la philosophie chrétienne dans le monde de la pensée et de la vie. Le cardinal

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 149.

Villeneuve a maintes fois abordé le sujet. Pour lui, c'est de la formation supérieure, de la formation universitaire des élites qu'il faut attendre le salut des nations<sup>52</sup>; et cette formation universitaire, ce n'est qu'une métaphysique sûre et profonde qui peut y conduire<sup>53</sup>. Or, on vient de le voir, c'est dans le thomisme qu'il faut chercher cette philosophie chrétienne, indispensable non seulement à la contemplation de la vérité, mais aussi au bonheur de l'humanité tout entière et à son acheminement sûr vers ses destinées éternelles. Aussi bien l'on ne s'étonnera pas d'entendre le cardinal déclarer que sous les formules rigides du thomisme se cache une doctrine de vie capable « de donner à la société la paix dont elle a soif et après laquelle soupirent ardemment les foules contemporaines<sup>54</sup> ». On comprendra le frémissement de son désir apostolique de voir le thomisme se répandre dans toutes les sphères de la société: « Il est temps, je crois, de faire comprendre que le thomisme n'est pas, comme on a dit, une philosophie de séminaire, mais la philosophie naturelle de l'esprit humain. L'heure est venue pour cette philosophie du Docteur Angélique de se répandre dans tous les ordres de la pensée et de l'activité rationnelle<sup>55</sup>. » À la source de sa fidélité enthousiaste pour saint Thomas, il y a, certes, le culte de la vérité et celui de la soumission à l'Église; mais il y a aussi la communion intime à la profonde détresse d'un monde en désarroi, et que peut seule ramener à la paix et à la lumière la philosophie chrétienne dans toute sa vigueur et toute sa beauté: le thomisme.

#### B. COMMENT L'ON EST THOMISTE.

Qu'il faille suivre saint Thomas, l'Église l'a dit et redit trop clairement pour que les penseurs catholiques osent, du moins ouvertement,

<sup>52</sup> Voir la conférence: *L'université, école de haut savoir et source de directives sociales*, dans *Quelques Pierres de Doctrine*, p. 77-112. Un autre document dont l'éloge n'est plus à faire; mais nous ne l'analysons pas plus longuement ici, parce qu'il déborde les cadres de notre sujet.

<sup>53</sup> Le cardinal Villeneuve a longuement développé cette pensée dans une étude que nous avons mentionnée plusieurs fois déjà: *Le rôle de la philosophie dans l'œuvre des universités catholiques* (*Quelques Pierres de Doctrine*, p. 37-76).

<sup>54</sup> Allocution à la Société thomiste de l'Université d'Ottawa, février 1930, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1 (1931), p. 111.

<sup>55</sup> *Quelques Pierres de Doctrine*, p. 71. — « Nous avons reçu et transmis, je le veux bien, la bonne doctrine. Cela est quelque chose. Mais . . . nous ne l'avons pas imposée aux esprits qui nous entourent. Nous avons le soleil à nous, nous l'avons

y contredire. Mais qu'est-ce que la fidélité à saint Thomas ? À quoi engage l'étiquette thomiste ? Question fort débattue, comme d'ailleurs toutes les questions qui s'embrouillent d'intérêts personnels ou de préjugés séculaires. Le cardinal Villeneuve n'a pas craint d'y prendre position, et, à sa manière, avec courage et fermeté.

Ses réflexions et ses directives sur le sujet s'inspirent toutes d'une donnée fondamentale que nous avons déjà rappelée: c'est que le thomisme n'est pas un agrégat d'affirmations et de négations, même habilement classifiées, mais bien un système de pensée, c'est-à-dire un tout logiquement ordonné, harmonieusement agencé; bien plus, c'est un organisme vivant.

Le thomisme est une doctrine de vie; ne la traitons point comme un corps mort . . . Trop longtemps, peut-être même pendant des siècles, les uns persuadés de son décès morbide en ont fait l'autopsie, les meilleurs l'ont considéré au moins comme un sujet d'anatomie dont on pouvait à plaisir tailler les chairs et désarticuler les membres. On oubliait que le thomisme a une âme, que cette âme qu'on doit retrouver sous toutes les parties en unifie l'ensemble et en vivifie les diverses parties. Cette âme, c'est la doctrine de l'être hiérarchiquement participé<sup>56</sup>.

### 1. *Thomisme intégral.*

De cette nature du thomisme, comme de tout véritable système de pensée, suit d'abord une première conséquence: c'est qu'il n'admet pas de morcellement, de partage. On n'est pas thomiste en acceptant à son gré l'une ou l'autre des doctrines enseignées par saint Thomas: on ne l'est qu'en admettant le système dans son entier, dans tout l'ensemble des principes essentiels qui en forment la charpente unifiée, indivisible, l'âme sans laquelle tout le reste perd son sens profond, sa vie véritable.

Le thomisme est moins fait de conclusions, si riches et si solides soient-elles, que de principes et d'une méthode qui en font toute la force. Diverses sentences de saint Thomas, surtout en matière de science positive ou de doctrines occasionnelles, peuvent apparaître maintenant caduques, discutables, erronées . . . Mais le thomisme qui demeure, plus indestruc-

regardé sans en être assez séduits ni réchauffés, sans crier assez haut à tous nos concitoyens et à nos voisins nord-américains d'accourir se placer sous ses rayons salubres et vivificateurs » (*ibidem*, p. 65).

<sup>56</sup> *L'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin, 3<sup>e</sup> session, 1932, Québec 1934, p. 78.*

tible que le roc, ce sont les principes majeurs, c'est la méthode, qui forment le corps et la charpente de son œuvre. Car tout ceci est aussi immuable que la raison humaine elle-même. Et voilà dans quel thomisme il nous faut plonger <sup>57</sup>.

Peut-on préciser davantage ? Quels sont ces principes majeurs sur lesquels s'édifie toute la synthèse, ces principes qu'on ne pourrait donc rejeter ou mettre en doute sans renoncer par le fait même au système entier, pour ne garder du thomisme que le nom vidé de son sens ? La seule étude de la pensée de saint Thomas dans ses œuvres et dans celles de ses commentateurs les plus autorisés, pourrait déjà suffire à nous les faire découvrir ; mais il y a, ici encore, une voie plus courte et plus immédiatement persuasive : l'autorité de l'Église. Le Saint-Siège, en effet, ne s'est pas contenté d'inviter les penseurs chrétiens à revenir au thomisme ; il a même pris la peine d'indiquer nettement, par un célèbre décret de la Congrégation des Études en 1914, les vingt-quatre propositions qui doivent être considérées comme les points de doctrine les plus importants dans ce système.

« On a beaucoup discuté, remarque le cardinal Villeneuve, sur la portée de ce document. Peut-être quelques-uns en ont-ils exagéré l'autorité. Mais il n'y a aucun doute que, dans le camp opposé, d'autres ont tout essayé, par des arguments qui frisent la subtilisation, pour parvenir à en énerver le sens, à en minimiser la valeur pratique <sup>58</sup>. » Pour lui, il n'y a pas à s'y méprendre : l'Église, sans doute, n'a pas défini solennellement ces vingt-quatre points de doctrine, mais elle ne s'est pas contentée non plus de les présenter comme les plus importants de l'avis des thomistes : « C'eût été, à la vérité, pour si peu, une manière extraordinairement solennelle de procéder <sup>59</sup>. » Non, la Sacrée Congrégation déclare que ces vingt-quatre thèses contiennent manifestement les principes et les points de doctrine les plus importants du saint docteur. Et la conclusion pratique s'impose : « . . . puisque le

<sup>57</sup> *Quelques Pierres de Doctrine*, p. 157. — « Il ne s'agit pas de s'attacher à retenir les éléments matériels et caducs de la synthèse thomiste, par exemple, la physique expérimentale dans laquelle les anciens, selon le mot de Maritain, *enrobaient*, faute de mieux, leur métaphysique inaltérable . . . Non, ce sont tous les principes *formels* de saint Thomas qu'il faut retenir, et dont le plus insignifiant en apparence a sa place nécessaire dans une doctrine qui est organique et vivante et qui embrasse tous les aspects du réel » (*ibidem*, p. 67).

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

Saint-Siège recommande et impose le thomisme, ce sont donc ces thèses qu'il faut enseigner, si l'on veut répondre à la pensée de Rome <sup>60</sup>. »

Et voilà donc, du même coup, les principes majeurs auxquels il faut adhérer si l'on veut se réclamer à juste titre de l'Aquinat: « Toutes les thèses métaphysiques de saint Thomas, les vingt-quatre thèses approuvées par la Sacrée Congrégation des Études comme énonçant les principes majeurs du thomisme, sont nécessaires au thomisme lui-même, sans quoi il n'en aura que le nom, il n'en sera que le cadavre; c'est quand on aura cette métaphysique qu'on sera thomiste, et qu'alors on raisonnera d'une façon thomiste, c'est-à-dire d'une façon vraiment raisonnable, conforme à la nature même de l'esprit humain <sup>61</sup>. »

Mais alors, quelle attitude faut-il prendre à l'égard des autres systèmes de pensée, surtout dans l'École? Les rejeter, ou du moins les ignorer? Non pas: « L'Église ne renonce à nul de ses docteurs et elle ne repousse rien de ce qu'ils lui ont apporté en perles de vérité. Mais elle juge que le Docteur commun les a plus sûrement discernées et plus parfaitement serties que tout autre; dans ses mains elles doivent servir de norme pour apprécier partout ailleurs la valeur et la qualité <sup>62</sup>. » Dans la vaste synthèse thomiste, universelle comme l'être lui-

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 134. — Sans doute le cardinal sait bien qu'une réponse du Saint-Siège, le 21 février 1916, a dit de ces vingt-quatre thèses qu'elles doivent être « proposées comme de sûres normes directives ». Est-ce à dire qu'on reste libre de les accepter ou de les refuser, puisqu'elles ne sont pas « imposées »? Non pas. Les maîtres chrétiens n'imposeront pas ces thèses à leurs élèves, parce que « la vérité ne s'impose pas, elle se propose à l'esprit. L'Église n'oblige même pas les professeurs à croire aveuglément à ces thèses qui ne sont pas matière de foi. Elle dit: Ce sont là les énoncés capitaux de la doctrine thomiste; le thomisme est la philosophie préconisée entre toutes par l'Église et avec laquelle les autres systèmes de pensée doivent se mettre d'accord; pour fournir à vos élèves une philosophie sûre et leur donner des normes directrices de toute leur formation rationnelle, proposez-leur ces thèses. » Et le cardinal ajoute: « S'il faut s'étonner de quelques chose, après un ensemble de textes pontificaux dont l'accord est si parfait, la précision de plus en plus nette, l'accent de plus en plus marqué, c'est qu'il y ait encore des esprits catholiques, voire des plumes ecclésiastiques, à tergiverser. Relents d'un vieil esprit plusieurs fois signalé. Les désirs et les ordres des papes eux-mêmes ne sauront le dissiper qu'avec le temps et des générations nouvelles, formées à une doctrine plus pure, dégagées de la gangue de traditions d'écoles ou d'amours-propres individuels et collectifs qu'on a du mal à sacrifier » (*ibidem*, p. 135).

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 152. — « L'on sera thomiste si l'on admet la théorie de l'acte et de la puissance, celles de l'essence et de l'existence, de la nature et des facultés, de la substance et des accidents, et le reste, à la façon même du Docteur Angélique. Bref, si l'on admet les vingt-quatre thèses que l'Église a déclarées « contenir ouvertement les principes et les grands points de doctrine du saint docteur » (*ibidem*, p. 67-68).

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 116.



même, il y a place pour tous les apports réels des grands docteurs de l'Église, comme de tous ses théologiens de marque; mais ces apports n'y auront droit d'entrée que dans la mesure où ils consentiront à y prendre leur place et leur physionomie propres dans ses cadres, dussent-ils pour cela se dégager des perspectives différentes sous lesquelles les présentaient les autres systèmes. En ceci, d'ailleurs, le cardinal s'appuie encore sur l'autorité de l'Église, citant<sup>63</sup> le motu proprio *Doctoris Angelici* de Pie XI: « Que si la doctrine de quelque autre auteur ou saint a été jamais approuvée par Nous ou Nos Prédécesseurs, avec des louanges singulières et de telle sorte qu'aux louanges s'ajoutât le conseil et l'ordre de la répandre et de la défendre, on comprend facilement qu'elle a été approuvée dans la mesure où elle était cohérente aux principes de saint Thomas ou ne s'y opposait aucunement. »

Le thomisme ainsi compris est incompatible avec un certain « éclectisme chrétien » dont le cardinal, on l'a vu, entreprend le procès dans *La vraie culture thomiste*. Sous le couvert de raisons d'apologétique, de mystique ou de charité, cet éclectisme ne voudrait reconnaître comme principes fondamentaux de la doctrine de saint Thomas que les seules propositions admises par tous les philosophes catholiques. Quelles seraient-elles ? « L'existence de la vérité, de la certitude, d'un critère de la certitude, la contingence et la limitation des choses du monde visible, l'existence de Dieu, celle de l'âme humaine, sa spiritualité, son immortalité, sa liberté, et enfin l'existence de l'ordre moral<sup>64</sup>. » Quant aux questions disputées sur l'acte et la puissance, l'essence et l'existence, la matière et la forme, la substance et les accidents, la spécification des facultés, des *habitus* et des actes par leur objet formel, et autres points du genre, ce seraient des opinions secondaires qu'on aurait même avantage à laisser dormir en paix, puisque les docteurs n'arrivent pas à s'y entendre.

D'où vient cet éclectisme ? Le cardinal Villeneuve en découvre la cause profonde dans un abaissement assez général de la spéculation métaphysique, abaissement commencé avec la Renaissance, accentué

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 130-131.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 158-159.

avec le positivisme et le scientisme, et presque érigé en principe avec le modernisme<sup>65</sup>. Préparé par cet abaissement de la métaphysique, l'éclectisme chrétien allait trouver sa cause prochaine, ou du moins l'occasion de son développement, dans la réaction de maints auteurs catholiques aux directives pontificales sur l'enseignement du thomisme. Puisque les papes imposaient le retour à saint Thomas, ces auteurs, par ingénuité ou par intérêt, « se sont efforcés *per fas vel nefas* non pas de se mettre d'accord avec l'Angélique Docteur, mais de le mettre, lui, d'accord avec leur propre enseignement, et pour ce de le cuisiner à leur sauce et à leur façon<sup>66</sup>. » À ce régime, l'étiquette thomiste ne recouvrit bientôt plus guère qu'un fouillis doctrinal, qu'un amas de contradictions; et comme on ne pouvait tout de même pas attribuer au prince des scolastiques une doctrine aussi incohérente, on en vint à conclure, « pour faire l'honneur à saint Thomas de n'être contredit par personne<sup>67</sup> », qu'il fallait restreindre ses principes fondamentaux aux seuls points admis unanimement dans l'École.

Mais que vaut un tel thomisme ? Tout d'abord, c'est à tort qu'il se réclame de saint Thomas, puisqu'il met en doute l'apport propre de celui-ci, pour ne garder fermement que certaines affirmations communes à lui et aux autres catholiques. « Si l'on veut abstraire en philosophie de ce sur quoi les philosophes catholiques ne s'entendent pas tous encore, ce seront toutes les questions profondes, ce sera la

<sup>65</sup> « Il y a une cause éloignée, plus profonde, de ce phénomène . . . Elle se trouve dans l'abaissement assez général de la spéculation métaphysique, et qui a commencé avec la Renaissance, mais qui s'est accentué avec le positivisme et avec le scientisme. Cette tendance antimétaphysique apparaît surtout dans le modernisme » (*ibidem*, p. 160). — Dans la *Revue Dominicaine*, le P. Villeneuve avait déjà parlé de cet affaiblissement de la métaphysique, et un peu aussi dans *Ite ad Thomam (Quelques Pierres de Doctrine*, p. 121-122). A son avis, « il s'est produit, depuis la Renaissance, un double phénomène de déliquescence rationnelle, de libre examen et de minimalisme doctrinal. Le protestantisme, dans la chrétienté, a entamé la foi pour l'étriquer et la réduire à la mesure du jugement de chacun, au lieu de la fonder sur le témoignage divin proposé par l'Église. Ainsi, dans l'école thomiste, le suarézianisme a entamé la doctrine du maître pour la dépecer à son aise et métaphysiquer, comme on a dit, à travers l'imagination, ne gardant de l'aristotélisme chrétien que ce qui peut rentrer dans les cadres du premier ou du deuxième degré d'abstraction, sans monter effectivement jusqu'à la hauteur de l'être transcendantal et des concepts épurés . . . De là, chez les incroyants un matérialisme aux formes les plus diverses, et chez les croyants un abaissement de la pensée pure, un dégoût, puis un mépris pour la métaphysique qui deviendra de plus en plus lamentable » (*Le Thomisme avant et après l'encyclique «Æterni Patris» dans la Revue Dominicaine*, 35 (1929), p. 279).

<sup>66</sup> *Quelques Pierres de Doctrine*, p. 159.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 160.

métaphysique elle-même qu'on délaissera, et l'on perdra ce qu'il y a de plus précieux en un sens dans la doctrine de saint Thomas, la moelle du thomisme, ce qui dépasse le sens commun, ce que son génie a découvert<sup>68</sup>. » Du thomisme, on ne garde plus, comme il a été dit plus haut, que le « cadavre », puisqu'on en laisse tomber l'âme propre qui donnait à chacune des affirmations, à chacune des conclusions son sens et sa perspective proprement thomistes.

Il y a plus : par sa façon même de raisonner, par les critères de vérité auxquels il a recours, un tel éclectisme conduit, par un certain fidéisme humain, jusqu'à un scepticisme, théorique ou vécu, qu'engendre une intelligence habituée à se défier de ses ressources, et à renoncer d'avance à découvrir par elle-même la vérité.

Une fois que le critère de la vérité se trouve pratiquement et de fait dans le nombre des auteurs, dans le motif extrinsèque de l'autorité, et cela dans un domaine qui n'est pas celui de la foi, mais au contraire où la raison peut et doit parvenir à l'évidence intrinsèque par le recours aux principes premiers, il en résulte l'atrophie de la raison, son engourdissement, son abdication. L'homme en vient à se dispenser de scruter du regard de l'esprit, il écoute sans plus, il emmagasine des thèses toutes faites, toutes les assertions restent sur le même plan, celui d'une persuasion neutre et qui vient de la rumeur commune. Il s'ensuit que pratiquement la raison est jugée impuissante, incapable de trouver la vérité. Cette défiance tacite, au sujet de l'aptitude de la raison à connaître fermement le vrai, cette paresse cultivée et cette torpeur à la mode contiennent en germe un scepticisme dangereux, innocent en apparence, que de pieux ignorants et d'impersonnels directeurs mettront au compte d'une louable humilité et modestie, mais qui engendrent le scepticisme philosophique des uns, le scepticisme vécu de beaucoup d'autres, même dans le monde des honnêtes gens, et aussi dans certains milieux religieux où règne un mysticisme de sensibilité et une creuse piété<sup>69</sup>.

À ne juger du thomisme que par une telle contrefaçon, on comprendrait qu'il n'inspire guère confiance, tant pour le plein épanouissement intellectuel des penseurs que pour la découverte et l'application des remèdes aux maux de l'humanité. Mais il en va tout autrement du système accepté dans tout l'exclusivisme intransigeant de sa charpente essentielle, accepté moins dans telle ou telle de ses conclusions que dans son âme immuable et indivisible. À l'école authentique et totale du saint docteur, ce n'est pas un scepticisme qui s'élabore, mais

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 161-162.

bien la saine audace d'un esprit qui prend courageusement toutes ses responsabilités personnelles, et qui sait scruter lui-même, pour les comprendre et les résoudre, les problèmes sans cesse renaissants de son âme et du monde.

## 2. Thomisme progressif.

Mais ceci requiert une autre qualité du thomisme authentique, une autre conséquence découlant de sa nature: « Si le thomisme est vivant, il doit croître, non dans son essence mais dans l'extension de ses thèses, non dans ses principes majeurs, mais dans leur application. À cet égard, le thomisme n'est point fini, et il nous appartient, . . . à nous ses disciples fervents, de le continuer<sup>70</sup>. » Les principes fondamentaux de saint Thomas n'ont pas à varier, parce qu'ils s'appuient sur l'immutabilité essentielle de Dieu, de l'être, de la nature humaine; mais ces principes, c'est à des problèmes nouveaux qu'ils doivent maintenant s'appliquer, comme aussi c'est un réel partiellement nouveau, ou du moins connu quelque peu différemment, qu'ils se doivent d'expliquer en le ramenant à ses causes premières.

Le thomisme doit croître, d'abord, par un rajeunissement continu, en assimilant vitalelement tous les progrès de la science ou de la foi dans la découverte du réel naturel ou surnaturel. Bien des faits jadis ignorés ou mal compris se sont révélés à nos yeux dans une lumière nouvelle. Et quand ces faits viennent contredire telle ou telle opinion secondaire de saint Thomas, ce serait le trahir et non le servir que de persister à défendre en son nom des affirmations qu'il serait le premier, dans son réalisme profond et souple, à mettre maintenant au rancart<sup>71</sup>. Il faudra rejeter complètement certains points de doctrine; il faudra en corriger d'autres, ou les placer dans

<sup>70</sup> *L'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin, 3<sup>e</sup> session, 1932, Québec 1934.* p. 79.

<sup>71</sup> « Il ne s'agit pas de s'attarder à retenir les éléments matériels et caducs de la synthèse thomiste, par exemple, la physique expérimentale dans laquelle les anciens, selon le mot de Maritain, *enrobaient*, faute de mieux, leur métaphysique inaltérable » (*Quelques Pierres de Doctrine*, p. 67). — « Diverses sentences de saint Thomas, surtout en matière de science positive ou de doctrines occasionnelles, peuvent apparaître maintenant caduques, discutables, erronées. Le saint docteur serait le premier à en sourire et à les classer en un dictionnaire de *Rétractations* (*ibidem*, p. 146).

un relief qu'ils n'avaient pas dans la Somme: et tout ceci, sans jamais fausser la pensée profonde du maître.

Dans le même esprit et avec le même doigté, il faudra adapter les invariables principes de la morale thomiste aux conditions sans cesse changeantes de la vie humaine ici-bas. Saint Thomas a su donner dans son siècle des directives pratiques appropriées aux conditions politiques, économiques, sociales de l'époque. Ces directives, il les a tirées de vérités morales fondamentales qui vaudront jusqu'à la fin des siècles. Au disciple fidèle de refaire maintenant dans son propre siècle, avec une connaissance exacte de ses exigences particulières, l'œuvre de l'Aquinate dans son moyen âge. Fait pour contempler le réel et pour diriger la vie, le thomisme n'en est plus un authentique dès qu'il ne trouve plus la force ou le goût de s'acquitter de ces tâches.

Ce thomisme vivant, le cardinal Villeneuve l'appelle « une fidélité d'amour à l'Ange de l'École »:

Fidélité qui fait scruter les principes de l'école thomiste comme on pénétre dans une mine en exploitation pour en extraire toujours plus d'or et un métal toujours plus pur. Voilà qui fait non seulement *inventorier* les solutions données par les maîtres, mais *inventer*, au sens latin, la solution constante des problèmes actuels comme ceux du passé, grâce à un effort d'autant plus original et ferme de l'esprit qu'il s'est plus imprégné des principes et de la méthode des docteurs. Il n'y a pas, d'ailleurs, de nouveaux problèmes philosophiques qui se posent de siècle en siècle. Ce sont toujours les mêmes avec des déterminations, des mises au point, des modes nouveaux sous lesquels ils réapparaissent plus ou moins confusément, et qu'il faut repenser. À l'esprit philosophique de découvrir la résistance des vieux principes sous la patine du temps et d'explicitier en des applications modernes les principes essentiels, substratum solide des couches d'alluvion qui se succèdent de siècle en siècle<sup>72</sup>.

Cela demande, certes, « un pénible labeur de l'esprit », « un renouvellement continu de l'effort de penser<sup>73</sup> ». Cet effort, a-t-on tou-

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>73</sup> « Voilà, certes, qui suppose un pénible labeur de l'esprit. La philosophie thomiste, la philosophie scolastique débarrassée des moyens courts et des abrégés candides, la philosophie formelle est quelque chose de difficile, qui requiert un renouvellement continu de l'effort de penser. Elle exige dans l'esprit la formation d'aptitudes et de qualités stables, rares en notre temps, des *habitus*, au sens d'Aristote; de nos jours on se contente communément des simples *dispositions*. C'est pourquoi l'opinion remplace la science, dont elle s'est emparée du nom comme d'un bonnet trop grand pour sa tête, mais qui lui assure au moins la vogue et l'admiration » (*ibidem*, p. 68-69).

jours su le fournir ? Peut-être que non, ou du moins pas partout. « On a beaucoup vécu de répéter les docteurs. On a trop peu imité le labeur qui fouille. On a peu construit de ces majestueuses synthèses personnelles, propres aux esprits puissants. Dans ce continent où le travail intellectuel est dur et où l'américanisme saisit même les meilleures têtes, l'on n'a pas beaucoup pensé en profondeur <sup>74</sup>. » Et pourtant, c'est jusque là que doit s'élever le thomisme vraiment digne de ce nom.

Et c'est jusque là, pour le rappeler d'un mot en terminant, qu'a su s'élever le thomisme du cardinal Villeneuve. Intéressé à tous les problèmes de la vie de l'Église et du peuple canadien, et chargé, surtout pendant les seize dernières années de sa vie, de redoutables responsabilités, il a dû et il a su donner, sur des sujets très divers et souvent très délicats, des directives autorisées; et chaque fois il l'a fait avec une maîtrise remarquable et remarquée: « Qu'il s'agisse de doctrine ou d'action, qu'il s'agisse de questions religieuses, sociales, éducatives, culturelles, nationales, patriotiques, voire purement économiques: toujours on rencontrera quelque part la trace de son impulsion vigoureuse, ou de l'orientation donnée par lui à une heure décisive. Et toujours on admirera la pénétration de ses vues, la sûreté de son jugement, et la souple fermeté de son gouvernement <sup>75</sup>. » La plus belle illustration de ses convictions thomistes, et l'un des arguments les plus convaincants à leur appui, ce pourrait bien être leur mise en pratique dans sa doctrine et dans sa vie. Mais c'est là, nous le répétons, un sujet que nous n'entreprendrons pas aujourd'hui.

Concluons plutôt par un mot de Maritain, mot bien cher au cardinal, et sur lequel s'achèvent plusieurs de ses grandes études thomistes: « Le monde a mis six siècles à comprendre que d'avoir fait saint Thomas et d'avoir donné aux hommes cette lumière, c'est peut-être le charisme le plus merveilleux dont Dieu ait gratifié son Église depuis les temps

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>75</sup> S. Exc. M<sup>sr</sup> VACHON, arch. d'Ottawa, *Un grand liturgiste canadien: le cardinal Villeneuve*, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 17 (1947), p. 377.

apostoliques. Soyons fidèles à saint Thomas comme à une grâce de Dieu <sup>76</sup>. »

Eugène MARCOTTE, o.m.i.,  
professeur à la faculté de théologie.

<sup>76</sup> Jacques MARITAIN, *Antimoderne*, nouvelle édition, Paris, Revue des Jeunes. [ 1922 ], p. 134 (cité dans *Quelques Pierres de Doctrine*, p. 76, 141-142, 166).





# *The Pontifical University of Ottawa*

*From its Origin to the Civil Charter  
1848 - 1866*

---

In this Year of Grace, 1948, the Pontifical University of Ottawa commemorates with befitting solemnity the first centenary of its history. In the retrospect of one hundred years no one can fail to realize that this distinguished seat of learning has contributed generously and wisely to the religious, cultural, and scientific development of two nations, Canada and the United States. Founded amid poverty and turmoil in 1848, the year of the Great Revolution, St. Joseph's College, Bytown, grew under the guiding hand of the founding fathers and their successors into Ottawa College with the rank of a civil university. The immortal Pope Leo XIII gave to the institution the greatest honor within his power, a pontifical charter which empowered the university to confer in the name of the Holy See academic degrees in every branch of sacred sciences. Through the excessive pressure of work in a young and growing country, a complete history of the Pontifical University of Ottawa has never been written. The disastrous fire of December 2, 1903, destroyed forever hundreds of documents essential for the complete story. Nevertheless a large collection of original and secondary sources, correspondence, university calendars, reviews and newspapers remain for historians who wish to investigate this fascinating chapter of Canadian Educational History.

In recent months the archives of the Pontifical University of Ottawa have been re-organized and enlarged. Here one may find an excellent collection of calendars and syllabuses dating back some seventy years through which the expansion of academic pursuits and the changes of teaching methods can be traced. From these sources Father J. L. Bergevin, O.M.I., has compiled a most useful and inform-

ative hand book, *University of Ottawa, Vocations to the Priesthood and Liberal Professions 1848-1928*. It is of necessity, incomplete for the earliest lists of students from 1848 to 1871 and those from 1891 to 1903 were irretrievably lost in the disaster of 1903. The lists of staff members and students from 1928 to 1948 are readily accessible in the university calendars of the different faculties and in the *University of Ottawa Directory* which is issued annually. The publications edited by the professors and students, *The Owl* and *Ottawa University Revue*, *The Fulcrum* and *La Rotonde* reveal a breadth of interests, religion and philosophy, history and politics, debates and theatre, sports and other allied university activities. Father Joseph Henri Tabaret's unique contribution to the University of Ottawa and to the development and reform of education in Canada has been examined at length by Father Georges Simard, O.M.I., Ph.D., D.D., F.R.S.C. A brief sketch of the growth of the University may be found in histories of Ottawa, old and recent, and in *L'Histoire de la Province ecclésiastique d'Ottawa* by Father Alexis de Barbezieux, O.M. Cap. These accounts, which are at times quite inaccurate, should be checked carefully with the research of Father Henri Morisseau, O.M.I., the indefatigable archivist of the University.

No Canadian bishop has left a greater mark on the history of the entire Catholic Church than Msgr. Ignace Bourget of Montreal. With a Pauline solicitude for the welfare of all the churches, he begged his friend Msgr. Patrick Phelan co-adjutor bishop of Kingston to confide the care of the parish of Bytown and its missions to the Oblate Fathers. With unlimited confidence in the Providence of God, he foretold that with the zeal and sacrifice of these heroic missionaries, Catholic institutions would soon arise in rapidly expanding Bytown, churches and schools, a hospital and an orphanage and most significant of all, a college, made possible in a few years time, with aid from France. Here is the first mention of the College of Bytown. It can be read in Msgr. Bourget's letter to Bishop Phelan, December 29, 1843. The date is significant for Father Pierre-Adrien Telmon, the first Oblate of Bytown, did not reach the future capital of Canada until January 25, 1844. No one will question Msgr. Bourget's judgment that Bytown, situated in a central position between

the two Canadas was an ideal location for a college. It had been said earlier in the editorial comment of the *Bytown Gazette*, January 16, 1840, when it expressed surprise that the new Scotch College, now Queen's University, should be placed in Kingston. "Being designed for the accomodation of both provinces," wrote the editor of the *Bytown Gazette* with reasonable logic, "this institution, [Queen's University] ought to have been placed in as central position as possible; so why not Bytown? In the Constitution of the Kirk there is already a sufficient spice of Republicanism, so why not place the seat of learning for educating her future ministers as remote as possible from the contagion of Democratic principles?"

The building of the Catholic college for the education of priests and laymen was a greatly different matter. Judged by wordly standards Msgr. Bourget's foresight was sheer folly. In the roaring forties Bytown was a rambling military and lumber centre into which hundreds of young men, French Canadians and Irish immigrants flocked annually seeking employment in the lumber camps. More often than not they waited for months before finding work. This enforced idleness, led to dissipation. Brawls, street fights, and blood shed were of such frequent occurrence that for the law-abiding citizens, with an Old Testament turn of mind, Bytown and Babylon were synonymous. The feud between the Irish and French Catholics was so bitter that even the very stones cried out. The construction of the new parish church, now the Basilica of Ottawa, was halted and nothing could be done until peace was restored months later. This building was designed and founded by the pastor of Bytown Father John Frances Cannon, a member of a great Quebec family whose distinguished sons have adorned the Canadian priesthood and judiciary. He was the grandson of an Irish settler, Edward Cannon, the architect and builder of the Anglican Cathedral, Quebec. The corner stone of the Bytown parish church was placed by Msgr. Charles-Auguste-Marie-Joseph, Comte de Forbin-Janson, Bishop of Nancy and Toul, October 25, 1841. When a year and a day has passed, Father Cannon had resigned, in despair, to take up a more congenial charge, the chaplaincy of Kingston penitentiary. His successor, Father Patrick Phelan, priest of St. Sulpice and Vicar general of the diocese of Kingston, was

installed October 26, 1842. Father Phelan was, like Father Cannon, an experienced bilingual pastor. He was the founder of the historic parish of St. Columban, in the rugged Laurentians, in whose hospitable rectory presided over at this date by Father John Falvey, three bishops Msgr. Bourget, Msgr. Prince, co-adjutor Bishop of Montreal and later first Bishop of St. Hyacinthe, and Msgr. Guigues, first Bishop of Ottawa, planned the expansion of the Church in Canada and mastered the English language.

When Father Phelan arrived in Bytown his parish numbered 2,362 souls. Six years later when the college of Bytown was opened, the Catholic population was considerably more than doubled. With the aid of his two assistants, Fathers Bénoni-Joseph Leclair and Hippolyte Moreau, Father Phelan restored peace and order. It was not his lot to do more for his impoverished and illiterate parishioners. Nominated, February 20, 1843, by Pope Gregory XVI, titular Bishop of Carrha and co-adjutor to Msgr. Gaulin, Bishop of Kingston, who was mentally incapacitated, Msgr. Phelan was consecrated in the Cathedral of Montreal, August 20, 1843, by Msgr. Bourget, assisted by Msgr. Pierre-Flavien Turgeon co-adjutor Bishop of Quebec and Msgr. Michael Power, Bishop of Toronto. His first episcopal duty was to provide a successor in Bytown. Msgr. Bourget who was responsible for his promotion prepared the way. He wrote to Msgr. Charles-Joseph-Eugène de Mazenod, Bishop of Marseilles and founder of the Oblates of Mary Immaculate, and to Father Jean-Baptiste Honorat, Superior of the Oblates in Canada, and he obtained from both the permission to establish the Fathers in Bytown. In spite of this, Bishop Phelan hesitated to give his final decision. None of the Oblates in Canada were of Irish birth; none of them knew English except Father Damase Dandurand, the first Canadian vocation to the Oblates of Mary Immaculate, who died April 21, 1921, at the age of 103, the oldest priest in the entire Catholic world. Life in Bytown and the missions among the lumberjacks and the Indians required priests of apostolic fortitude. Speaking with the vision of a prophet and with the wisdom of a saint, Msgr. Bourget won the consent of his confrere and in this he was not mistaken. Bishop Phelan

had at last made up his mind to confide the care of the Church in the Ottawa Valley to the Oblate Fathers.

On January 14, 1844, Msgr. Phelan wrote to Father Jean-Baptiste Honorat, Superior of the Oblates in Canada to complete the arrangements for the reception and installation of Father Pierre-Adrien Telmon, O.M.I., the first Oblate to be sent to Bytown. He informed the Superior that he would be at L'Original for the Forty Hours which opened January 22, and he expressed the hope, if it were at all possible, that Father Telmon should join him there. In the rectory of L'Original, Msgr. Phelan greeted his successor in the parish of Bytown with a warm and a cordial welcome. With the closing of the Forty Hours they set out at once for Plantagenet, then a troubled centre, "pour remettre les choses qui ne vont pas bien", arriving in Bytown in mid-winter, January 25, 1844, Msgr. Phelan remained with Father Telmon for several days before setting out for Kingston. In the quiet of the parish house they discussed parochial problems, the need of schools and the pitfalls of the Bytown ministry. Naturally Father Telmon needed assistants in a parish of 3,000 souls until such time as the Oblate Fathers could take complete charge. Two priests were at hand, Father Michael Byrne, who had been Bishop Phelan's curate since November 13, 1843, and Father Patrick McEvoy who was ordained by Bishop Phelan, February 11, 1844, a few days after Father Telmon's arrival. This was probably Bishop Phelan's first ordination; it was certainly the first sacerdotal ordination in Ottawa.

If one should seek to-day a monument in our Nation's Capital reared to the memory of Father Pierre-Adrien Telmon, O.M.I., he will find it, not in bronze, but in flourishing ecclesiastical institutions. In a brief but exhausting pastorate of four years, he accomplished, where others failed, the distinctive tasks of his ministry leaving an indelible mark on the character of the Church in Ottawa. His trials were many; his consolations were few. With the arrival of a second Oblate Father in Bytown, Damase Dandurand, May 10, 1844, Bishop Phelan transferred the two Irish curates to other missions in his far flung diocese of Kingston. Racial discord flared up at once. Bishop Phelan took a strong stand and he confirmed the appointment of

the Oblate Fathers with canonical sanction, June 22, 1844. Peace was not restored until September 16, 1845, when Father Michael Molloy, the first Irish Oblate to come to Canada, arrived at last in this turbulent centre. The grey stone walls of the unfinished parish church stood as a perennial reminder of the indifference and poverty of Bytown Catholics. There was an urgent need for its completion but as Father Telmon explained in his letter of October 20, 1844, to Mother Elisabeth Forbes McMullan, superior of the Grey Nuns of Montreal and grand-aunt of the late Archbishop Forbes of Ottawa, there was a more critical priority. There were no schools in the parish for French Canadian children; the Irish had two or three, which in the judgment of the parents and the pastor were most unsatisfactory. In response to the requests of Father Telmon and with the co-operation of Bishop Phelan and Bishop Bourget, the Grey Nuns came to Bytown February 20, 1845, to open a bilingual school for girls. Failing to obtain the Christian Brothers, Father Telmon wrote to Msgr. de Mazenod asking him to send a competent Oblate Brother to teach the boys. He had reached the conviction that the only way to have a college was for the Oblate Fathers to conduct it themselves. In the past few years classical colleges had been opened in Chambly, L'Assomption, Sainte-Thérèse and Kingston, so why not in Bytown? The objection raised in certain quarters that this was not the work of the Oblate Fathers was quickly scotched by the Founder, Msgr. de Mazenod, when he insisted that his community must undertake every project which promotes the glory of God and the salvation of souls.

In the autumn of 1847, on a day early in October, Father Telmon received at his new rectory, 365 Sussex Street, which still stands close by the South East corner of Sussex and St. Andrew Streets, a message of historic moment. It came as a joy as he looked out toward Nepean point with the empty fever sheds and the temporary hospital built under his direction by an Oblate Brother, which had housed the Irish immigrants stricken by typhus in the amazing summer of forty-seven. On June 25, 1847, Pope Pius IX created out of extensive mission territory the new diocese of Bytown; he nominated on July 9, the same year, the first bishop, Msgr. Joseph-Eugène-Bruno

Guigues, who still retained his office of Superior of the Oblates in Canada. With this appointment the building of the college was assured. Msgr. Guigues was consecrated in Bytown, July 30, 1848, by Msgr. Gaulin, whose health was temporarily restored, assisted by Bishops Bourget and Phelan. The scene of the ceremony was the parish church which had been opened and dedicated almost two years previously, the Feast of the Assumption, August 15, 1846. While from the mason's hand it was the architectural creation of Bishop Phelan and Father Telmon who wisely abandoned Father Cannon's plans for he had inherited no talent in this field from his distinguished grand-father. At three o'clock, Sunday afternoon, July 30, 1848, the day of his consecration, Bishop Guigues took possession of his diocese making the parish church his Cathedral. Two days later he issued his first pastoral in which he announced the appointment of Father Damase Dandurand, O.M.I., as his Vicar General and pastor of Bytown. With the departure of Father Telmon for the mission fields of Pittsburg and Texas, Msgr. Guigues hastened to construct the College of Bytown, foretold by Msgr. Bourget and planned by Father Telmon.

Msgr. Guigues came from Longueuil to his episcopal city with one fixed idea: to build as expeditiously as possible a classical college for the boys of Bytown. From Father Telmons's letters he was gravely aware of this imperative need and of the handicaps under which it would be built. Nevertheless he had made up his mind. As Bishop of Bytown it was his first responsibility; as superior of the Oblates in Canada he could provide a teaching staff. Before leaving Saint Columban he wrote to Bishop Bourget to say that he had learned from Father Telmon that it was impossible to rent a suitable building in Bytown and that with a loan of £200 and lumber donated by the local dealers it would be possible to build a college similar to that at L'Assomption. He asked the resourceful bishop of Montreal to find someone to advance the money. Three days after his consecration, Msgr. Guigues wrote again to Bishop Bourget asking him to send the college rules followed at L'Assomption and Joliette. This letter had scarcely reached Montreal when the first sod was turned, August 10, 1848. The site faced Church Street now Guigues;

it was the land occupied to-day by the sacristy of the Basilica of Ottawa. Eight days later the Bishop published the prospectus of the College of Bytown in English in *The Packet*, August 18, 1848. In it he admonished the parents of prospective boarders to enroll their sons at once, "lest they should not be admitted for want of room". "All communications to be made (post-paid)", so runs the prospectus, "to the Reverend Mr. Dandurand, priest O.M.I., or to any other priest at the Cathedral. The College will be opened on the 27th of September next." The work on the building, supervised by Father Dandurand, was rushed at top speed. By the opening date set by the Bishop the class rooms were ready. Early in October it was finished for occupation and the boarders went into residence; only two months had passed since the turning of the first sod.

In the early morning, Wednesday, September 27, 1848, Msgr. Guigues in the presence of the staff, the students and their parents, inaugurated the College of Bytown. The structure, eighty feet long, about twenty feet from the ground to the eaves, and approximately thirty feet wide presented a pleasant appearance. The first two floors, with their symmetrical windows, were uniform in style. The third floor covered by a slanting roof with French dormer windows removed every vestige of a crude box-like style. The front door into which had been cut an aperture or a judas was protected by a porch. A graceful steeple enhanced the character of the building. While nearly all the wood used in the construction was donated by the local lumber yards the entire costs were £ 250: foundation, building materials and wages £ 200; painting and furniture £ 25; steeple and iron work £ 25. Having blessed the college, Msgr. Guigues celebrated the votive Mass in honor of St. Joseph, the Patron Saint of the college and the Patron Saint of Canada. In conformity to the wishes of Msgr. de Mazonod a statue of the Saint was set in a place of honor within the house. Before it Msgr. Guigues lit a lamp which, like the historic lamp of M<sup>re</sup> de Repentigny in the Ursuline Monastery, Quebec, has never been extinguished.

From the prospectus of the College of Bytown it is easy to reconstruct the daily life of this institution a century ago. "The



regular course of instruction", wrote the bishop, "will embrace what is generally taught in other Colleges. Besides Latin and other classical studies, Book-keeping will form an essential part of this course. The study of the English and French Languages, which are indispensably necessary in all localities where these two Languages are equally spoken, will be likewise peculiarly insisted upon. To the College will be added an Elementary School for Reading, Writing, Arithmetic, Drawing, Geography, etc. The terms for Boarding are very economical. Three times during the day, one half hour will be allowed to the Students for taking their meals in respectable houses chosen *ad hoc*, and designated to the Parents, who may therein treat their Children according to their own desire. The rest of the time will be spent in the College precincts. The terms for Boarding at the College will be Four Pounds, payable yearly in advance. The *Externes* will pay Two Shillings and Six Pence per month. The Meals and washing will be provided by the Parents, who, moreover, will furnish the Bed and Bedding; also, a Trunk, with lock and key." The Bishop's prospectus was a model of brevity combining a clarity of style with an abundance of capital letters. It closed on a modern note, announcing the opening of an "Evening and night school" in which "Besides Reading and Writing, will be taught English and French Grammar, Geography, Agriculture, *Linear and Washdrawing*. This School to be open from six to nine, p.m." This Evening and Night School was conducted by two Oblate Brothers, Louis Roux and Cyprien Triolle who taught during the day in the new parish elementary school for boys; among their youngest pupils was Joseph-Thomas Duhamel, who was destined to succeed Msgr. Guigues in the see of Ottawa. Fifty-five students were enrolled in the College, of whom fifteen were boarders.

When Msgr. Guigues published the prospectus of the College of Bytown, he announced that the frame building under construction was but "a temporary step towards the erection of a fixed and permanent stone building". It was used for five years from September 1848 to September 1853. A list of the superiors and of the members of the teaching staff of the first College of Bytown is conserved in the Archives of the Pontifical University of Ottawa. The

names are few in number but each one has a place of distinction in the annals of the Archdiocese of Ottawa or in that broader theatre of life, the Congregation of the Oblate Fathers of Mary Immaculate. With the exception of the two Fathers Mignault, who were Canadians, the staff members were born in France or in Ireland. Three superiors, not four, presided over the destiny of the first college. Father Jean-François Allard, O.M.I., later a missionary bishop in South Africa, was never a superior although his name has been erroneously included in the list. Father Charles-Édouard Chevalier, O.M.I., was the first superior, holding the office for one year from 1848 to 1849. When he was sent to open an Oblate mission in Buffalo he was replaced by Father Napoléon Mignault, O.M.I., who was superior for two years, from 1849 to 1851. Having taught Latin as an Oblate scholastic during the first year of the College's existence he was a deacon and not a priest when he was made superior. He was ordained in Bytown by Msgr. Guigues, a few weeks later, in October 1849. His brother, Arthur Mignault, a seminarian for the diocese of Bytown, taught French in the college from 1848 to 1851. Father Augustin Gaudet, an experienced Oblate missionary, served as the third and last superior in the first college building from 1851 to 1853.

Through the pages of Father Henri Morisseau's published and unpublished biographical sketches of the teaching staff of the first college of Bytown one learns that Brother Claude-Amable Tisserand, O.M.I., taught *Belles-Lettres* and Patrick McGoey, English from 1848 to 1849. Father McGoey, born in Armagh, the primitive See of Ireland, March 2, 1817, was ordained for the diocese of Bytown, May 6, 1849, and he was appointed pastor of Plantagenet, June 10, the same year. Three more priests of Irish ancestry, Thomas O'Boyle, O.M.I., William Corbett, O.M.I., and Joseph John Collins, a member of the diocesan clergy taught in the first college. Father O'Boyle, born in the Archdiocese of Tuam, County of Mayo, Ireland, April 20, 1820, was for six years the pastor of South Gloucester, including the mission of Dawson, to-day Osgoode. When Msgr. Guigues erected Dawson into a separate parish, October 1860, he appointed Father O'Boyle as the first pastor where he served until his death six years later. The epitaph on his monument in the parish cemetery at

Osgoode records the fact that he died January 7, 1866, at the age of forty-six, remembered by his parishioners as the "Father of the Poor and Needy". Father Joseph John Collins, born in Edinburgh, Scotland, March 14, 1824, came to Canada as a seminarian for the diocese of Bytown where he taught in the College from September 1849 to June 1850. Following his ordination, June 23, 1854, he was appointed the first resident pastor of Saint-Eugène, in East Hawkesbury township, which he left in 1864 to establish the parish of Pakenham. His successor was the young Abbé Joseph-Thomas Duhamel who was destined to become his bishop ten years later. In December 1866, Father Collins was appointed the third pastor of Saint Patrick's Parish, Ottawa, where he built the present church which bears little resemblance to the original plans designed by Messrs. Stent and Laver, the architects of the first Dominion Parliament buildings. This parish was erected in 1855 by Msgr. Guigues, who, through the influence of the first pastor, Very Reverend Æneas McDonnell Dawson, LL.D. (Queens), Litt. D. (Laval), F.R.S.C., dedicated it to St. Andrew, but somewhere in the turmoil of Bytown, the Patron Saint of Scotland was forced to cede the honor to the Patron Saint of Ireland. Father William Corbett, O.M.I., born in Cork, Ireland, December 26, 1826, was ordained a priest in Bytown, March 25, 1850, at the age of twenty-four. This brilliant young missionary taught Greek in the College for two years from 1850 to 1852. Reduced by overwork to the condition of an invalid, as was more than one of his predecessors, he died at the Indian Mission at Maniwaki, September 1, 1861. His name is the first in the Oblate Necrology for North America. In 1849, Father Augustin Brunet, O.M.I., a missionary of uncommon gifts, joined the staff. He had learned English with Msgr. Guigues in Father John Felvey's rectory at Saint Columban. He was a brilliant preacher and a born teacher who, in the words of Father Henri Morisseau, O.M.I., taught the teachers of Bytown, Oblates and Grey Nuns, how to teach, the precursor of a Normal School.

Shortly after his arrival in Bytown, Father Pierre-Adrien Telmon, O.M.I., moved from the house occupied by his predecessor, Bishop Phelan, into a new rectory, 414 Sussex Street, approximately where No. 6 Temporary Building now stands. When this proved inadequate

he rented, August 7, 1847, for three years, a substantial stone house, 365 Sussex Street, close by the South East corner of Sussex and Saint Andrew Streets. Here one comes face to face with the most historic building in the Archdiocese of Ottawa. This house, which still stands, was the first Bishop's House. It was the first Oblate Scholasticate and the first Diocesan Seminary where Father Damase Dandurand, O.M.I., was the first professor of philosophy and theology. It was the first residence of the professors of Bytown College and the centre and headquarters of the Oblate missionaries working in the lumber camps and the Indian settlements along the vast stretches of the Ottawa and the Gatineau Rivers. On May 1, 1850, some weeks before the lease expired, Msgr. Guigues moved into his new home, a small and humble structure, built beside the cathedral on Saint Patrick Street at Sussex with the entrance, like that of the Cathedral, facing Sussex Street. By the early summer of 1852, his beloved college had reached a turning point in its history. Under the Providence of God it had taken root and grown amid poverty and hardships. By an Act of Parliament, May 30, 1849, it was incorporated as the College of Bytown, the same day, by another Act of Parliament the name of the University of King's College, Toronto, was changed to the University of Toronto. After four years the first college building, which had been built largely with green elm, was cold and drafty. The grounds were extremely small and the site was needed for the enlargement of the Cathedral. True to his promise to build in stone when the opportune time had come, Msgr. Guigues bought from the owner, Hugh Fraser, who had inherited the property from his father, Thomas Fraser, the historic stone house, 365 Sussex Street and the vacant land beside it at the North East corner of Sussex and Church (now Guigues) Streets as a site for a permanent college. The building operations commenced at once, — it was the summer of 1852. By September 1853 when the work was finished, the desks and furniture were moved from the temporary building. The house at 365 Sussex Street was used as an annex to the new college described in the contemporary reports as "un magnifique édifice". Built side by side, the two formed a single spacious structure.

Shortly before the opening of this second college building, Msgr. Guigues was obliged to make one of the most important decisions of his life. The time had come to appoint a new superior for the College of Bytown, who, by his exceptional talents and his long tenure of office, would give a character to the institution and mould its future. The situation was particularly grave. While he had mortgaged his diocese to provide a suitable building, Msgr. Guigues was a sturdy realist who asked himself the topical question, "Would the College survive?" Conditions were bad and more than one nascent college had failed in Canada. The attendance had declined slightly during the school year 1852-1853. The tuition fees and other revenues were so small that the staff had been obliged to live since 1848 on the charity of the Episcopal table. The picture, however, was not entirely black. The scholastic results were good, if one may accept as typical the first report printed in *The Packet*, Bytown, Saturday, August 4, 1849. Here, beneath the caption, *College of Bytown*, one reads; "The first examination of the pupils of this Institution took place Wednesday and Thursday last. The attendance was very large on both days. We observed many Clergymen present of different denomination. The District Judge, the District Treasurer, his Worship the Mayor, the Superintendant of common schools, etc. attended and took a part in the examination of the students. The Bishop of Bytown presided on the occasion. The greatest satisfaction was evinced by the audience at the manner in which the Students responded to the different questions put by the examiners." This formidable board convened on two occasions, Wednesday, August 1, 1849 at 1.30 P.M. and again on the next morning at 8.30 A.M. The examination subjects included Mathematics, Geography, three languages, English, French and Latin, and three histories, Social, English and Irish history. The list of prize winners, twenty-eight in all, opening with the name of Nicholas Barry and closing with that of Isidore Traversy, included two Duhamels, two Bérichons, three Binghamams and three O'Connors.

From this meagre and available documentation it is clear that in the summer of 1853, Msgr. Guigues reached the conclusion that the appointment of a new and energetic superior would ensure the

perpetuity of his college, otherwise he might be obliged at any time to close its doors. It was imperative for the Bishop to choose the right person. He must find a scholar with an original and creative mind capable of selecting good teachers, for the academic level of any institution cannot rise higher than the superior who directs it. The new superior must be at one and the same time an educator endowed with a sympathetic understanding of the several problems confronting youths in their formative years and a director with more than a common insight into souls, who could give a clerical formation, to the Oblate Scholastics and to the seminarians of the diocese of Bytown who taught in the College while completing their ecclesiastical education. He must be a wise and resourceful administrator who could expend the small revenue of the College, tuition fees and an Episcopal grant, to the best advantage and thus avoid stultification on one hand and unnecessary debt on the other. Providentially a superior of this stature was at hand in the person of a young Oblate missionary stationed at L'Orignal, Father Joseph-Henri Tabaret who learned with pleasure of his appointment as the fourth superior of the College of Bytown.

When Msgr. Guigues blessed and dedicated the second college building on a day early in September, the first in the new scholastic year of 1853-1854, he presented to the staff and students, the new superior, Father Tabaret. He was only twenty-five but he was more mature than his years would suggest. He was of slightly more than medium height and less robust than he would be in later years. The fine lines of his firm face were accentuated by his dark and abundant hair. Born in the little village of Saint-Marcellin, in Dauphiné, France, April 10, 1828, he entered the Oblate Novitiate at Notre-Dame de l'Osier in 1845. During his theological course in the Scholasticate at Marseilles his health failed and he was forced to continue his studies privately. The signs of an incipient tuberculosis became so evident that the medical doctors informed Msgr. de Mazenod that the life of this promising student could only be saved by sending him abroad. Msgr. Guigues was in France attending the General Chapter of the Congregation of the Oblates of Mary Immaculate — it was the summer of 1850, — and he accepted gladly the youth-

ful Tabaret as one of his Canadian missionaries. Raised to the diaconate by Msgr. de Mazenod, before leaving France, Father Joseph-Henri Tabaret was ordained a priest in Bytown, December 21, 1850, by Msgr. Guigues who appointed him to the Mission of L'Orignal a few days later. While still a boy in college, Joseph-Henri Tabaret prayed that his lot in life might be cast in some small corner of the world where he could consecrate his entire life to the education of boys. It was a strange and an unusual prayer for he joined a missionary order whose Founder had not as yet included education as one of its conspicuous works. Father Tabaret's prayer was answered in Bytown where for the remainder of his life, thirty-three years in all, he was intimately associated with the work to the University. For twenty-seven years he was superior of the institution; for thirty years he was a member of the teaching staff, lecturing in later years in Political Economy. During his term of office as Superior or Provincial of the Oblate Fathers in Canada, 1864-1867, the University of Ottawa was the particular object of his paternal solicitude.

Father Tabaret came to Bytown at the time when Father John Henry Newman was laying the foundation of the Catholic University of Ireland. In the light of the history of education in Canada and in Ireland, it is no exaggeration to say that Father Tabaret's contribution to the development of Catholic higher education in Canada is not less great than that of Cardinal Newman in Ireland. Newman had formed his idea of a university, as he says himself, before he became a student at Oxford. This concept of a university matured in his adult years and he gave it first to the world in his lectures on the *Scope and Nature of University Education* published in Dublin in 1852. Father Tabaret derived his philosophy of education from his teacher and superior Msgr. de Mazenod, whose stature may be measured by that of his friends, Msgr. Bourget, the greatest figure in Canadian Church history, and Msgr. Forbin-Janson, a churchman of uncommon distinction. Msgr de Mazenod's two greatest pupils were Edward Januarius Cardinal Acton who defended the Holy See against the encroachment of Russia and Father Joseph-Henri Tabaret, Canada's most distinguished Catholic educator. Father Tabaret brought to Bytown a new concept of college life which found its

fullest expression a few years later in the newly organized University of Ottawa. While he had learned it from Msgr. de Mazenod it was identical with the teaching of Cardinal Newman. Speaking in Dublin in 1852, on a *Liberal Knowledge Viewed in Relation to Learning*, Father Newman said "A University is, according to the usual designation, an Alma Mater, knowing her children one by one, not a foundry, or a mint, or a treadmill." He repeated the same idea in the *Rise and Progress of Universities* when he declared, "An academical system without the personal influence of teachers upon pupils, is an arctic winter; it will create an icebound, petrified, cast-iron university, and nothing else." For Father Tabaret, a school, a college, or a university must be a human and a humanizing institution, or it was nothing. Abhorrent to his mind was the thought of heartless regimentation and the excessive discipline of boys which was accepted in the middle of the last century as the proper thing, even in the selected schools of England. While the College of Bytown was far from being a university when Father Tabaret took charge, he had this prospect in mind. Like Cardinal Newman he believed that an educated laity was as necessary as an educated clergy. Under his guidance the College of Bytown developed into two separate, yet closely associated institutions: a theological seminary which trained candidates for the priesthood, and a university which prepared students for life in the world. Unlike so many of his contemporaries in the field of education, Father Tabaret believed that a university and a seminary could not be combined into one institution. His idea of a university was in full agreement with that of Cardinal Newman and especially so when the Cardinal declared, "A University is not a Convent, it is not a Seminary . . . we cannot possibly keep [ the young ] from plunging into the world, . . . and it is not the way to learn to swim in troubled waters, never to have gone into them."

When Father Tabaret became Superior of the College of Bytown he had reason to believe that the new college building on Sussex Street, the four-storey stone structure, would be used for several years. Strange as it may seem it was used only for three years, 1853-1856, during which time he was the sole rector, assisted by Father Alexandre Soulerin, O.M.I. The names of the teaching staff are lost. On



January 1, 1855, the City of Bytown became the City of Ottawa. This new and dignified address was welcomed in every quarter. With the increased growth of population the word *town* was outmoded, and the name, Bytown, was still painfully suggestive of feuds and brawls. With this change of names, the College of Bytown was called the College of Ottawa although the old name, College of Bytown, remained in use until changed by an Act of Parliament, May 18, 1861. Sometime during his second year of office, more probably in 1855 than in the last weeks of 1854, Father Tabaret was appointed a member of the Senate of the University of Toronto. This nomination was made on the demand of the French Canadian members of Parliament who firmly believed in that fundamental principle of liberty, no taxation without representation. Since the University of Toronto was supported in part by taxes paid by Catholics, it was only just, they insisted, that there should be a Catholic representative in the government of the institution. Father Tabaret's candidature was strongly recommended by the distinguished parliamentarian and editor of *La Minerve*, Hon. Norbert Morin, and by Msgr. Louis-Jacques Casault, Vicar-General of the Archdiocese of Quebec. Msgr. Guigues welcomed the appointment for he hoped that the presence of this young and intelligent rector would have a broadening influence in the academic centre of an Anglican and Orange Toronto, and particularly so since the University was severely criticized in Quebec for its alleged proselytism and irreligion. This early experiment in good relationship was somewhat costly for the Bishop since he had to pay the travelling expenses of the new senator out of his slim episcopal purse. Father Tabaret attended a few meetings of the Senate of the University of Toronto, but the results, after a satisfactory trial, were almost completely null. At this point, Msgr. Guigues, feeling that he could no longer carry the burden, wrote to this distinguished assembly, to ask to defray from university funds, the expenses of their senator. The letter was filed without reply. With this impasse Father Tabaret's senatorial honors fell quietly into abeyance.

No one will question the pre-eminent position of Msgr. Guigues among the founding fathers of the University of Ottawa. Before taking possession of his diocese he formulated his plans for a bilingual

college and from the first day of class, September 27, 1848, the curriculum was taught in French or English. When he opened the second college building on Sussex Street he had in mind a proposal for further expansion. This college faced Nepean Point, occupied today by the Public Archives of Canada, the Printing Bureau and the Mint. It was the logical place for additional buildings if the college should always remain close to the Cathedral. Nepean Point and Parliament Hill were Crown properties and strategic sites on which at some near but indefinite date the British Government planned to erect fortifications to guard the entrance to the Rideau Canal. This was part of an elaborate programme of defence against the United States. Between 1853-1855, Msgr. Guigues wrote to the Colonial Office at London in a vain effort to purchase eight acres on Nepean Point. He offered to construct on this site a college building with enormously thick walls which could be used by the army in case of war. His request was summarily rejected. At no time did he try to acquire Parliament Hill. It lay outside the scope of his plans; it was useless even to attempt the negotiation. The statement that he could have obtained this site for the university is a myth which has been unfortunately circulated in and out of print for seventy years. Early in 1855, Msgr. Guigues turned to another part of the city of Ottawa in his quest for a new college site. There was a reason for this decision. In 1845, Louis-Théodore Besserer, a notary and a veteran of the War of 1812, gave to the diocese of Kingston six lots on Sandy Hill, between Wilbrod and Théodore (to-day Laurier Avenue) Streets facing Cumberland Street, "pour y construire une église ou une maison d'éducation". Each lot was sixty-six feet wide and ninety-eight feet long. With the erection of the diocese of Bytown, Bishop Phelan of Kingston transferred the property to Msgr. Guigues. This land formed a very small part of a large grant, extending from Waller Street to the Rideau River, bordered by Rideau Street on the north and Laurier Avenue on the south, which Mr. Besserer received as a gift from the Crown in 1828. The new owner converted this "sandy and unfruitful soil" into building lots and his gift was made with the dual motive that a church or a school would attract residents. He was not wrong. In 1855, Msgr. Guigues

bought the remainder of the lots which formed the block between Wilbrod Street and Laurier Avenue, Waller and Cumberland Streets for the third college building. At the same time he purchased the adjacent block between Wilbrod Street and Laurier Avenue, Cumberland and Kingt Streets for the new parish church, dedicated to Saint Joseph. Building operations commenced in the late spring and fourteen months later, September 1856, the Oblate Fathers moved to Sandy Hill.

It is with reason that the question is asked, "Why did Msgr. Guigues abandon the second college building, built at so great a sacrifice and used for three years?" Since their arrival in Bytown in 1844 the Oblate Fathers had lived entirely on the charity of the Bishop. They received no recompense for their work either in Ottawa itself or in the out-lying parishes and missions. By the zealous ministry of these intrepid missionaries and the magnificent hand of their Founder, Msgr. de Mazenod, Msgr. Guigues was able to lay the foundations of his diocese true and well. The time had come to recognize their service and to give them an autonomous existence which was required by Church Law. This question was discussed during the canonical visit of Father Henri Tempier in 1851 and again, after the General Chapter of the Congregation of Mary Immaculate in 1853. Msgr. Guigues was extremely conscious of his indebtedness to the Oblate Fathers and it was for this reason that he transferred the college so expeditiously to Sandy Hill. By an agreement signed at Marseilles, August 17, 1856, by Msgr. de Mazenod and Msgr. Guigues, St. Joseph's Church, the property and the parish were given in perpetuity to the Oblate Fathers. Should a new parish be opened in this district, Saint George's Ward, Ottawa, it should be confided to the care of this same community. In addition and at the same time, the new college building and the adjoining land were given by the Episcopal Corporation of Ottawa to the Oblate Congregation. With this transaction, the burden of maintaining and expanding the college passed from the shoulders of the Bishop to those of the Fathers of his Congregation.

Late in the summer vacation of 1856, Father Tabaret and his associates, Fathers Soulerin, Trudeau and Bertin moved the college

furniture, books, maps, and other equipment into the new building on Sandy Hill. It was actually smaller than the one they were leaving. It was a stone structure eighty-four feet long, forty feet wide, comprising a basement, a main floor and two additional stories. It was quite adequate for the enrollment for the school year 1856-1857, which numbered 50 day students and 18 boarders. With the blessing and dedication of this building Msgr. Guigues had written the end of a chapter. In eight years he had built no less than three structures to house his beloved college. This was a unique and a distinguished record for pioneer days. The second college building on Sussex Street was rented to the ordinance. Some years later it was acquired by the Christian Brothers and it forms to-day an integral part of the De La Salle Academy. The fate of the first frame college is one of those simple touching stories which would have delighted the late Willa Sibert Cather, the author of *Shadows on the Rock*. It will be recalled that when Father Telmon was wrestling with the problem of an elementary school for the French Canadian children of Bytown he asked Msgr. de Mazenod to send him a capable Oblate Brother. This Brother was no other than Cyprien Triolle, who came to Bytown in 1848. With Brother Louis Roux he taught in the elementary school during the day and from 6 to 9 P.M. the more advanced classes of the "Evening and Night School" of Bytown College described in the first prospectus. Five years after his religious profession, which he had made in France, December 8, 1845, Brother Triolle was free to return to the world or to renew for life his religious vows in the Congregation of Mary Immaculate. With the guidance of his Spiritual Director he made his momentous decision. His vocation was not in the class-room but in the world.

There was something noble and fine in the character of Cyprien Triolle for he was highly regarded by his friends and particularly by the Bishop of Bytown, Msgr. Guigues. On leaving the Oblate Community Monsieur Triolle was employed by the Bishop as his gardener. Shortly after his installation in Bytown Msgr. Guigues bought for this purpose, August 19, 1848, a small parcel of land by the Rideau River on the north side of Park Street, to-day the continuation of Saint Andrew Street designated on the maps of Ottawa as lots D and E.

Between July 1853, and the early spring of 1854, the first college of Bytown was torn down and the lumber was moved to this site. From this building material carpenters quickly constructed a house and tool shed for the Bishop's gardener. The house, a two-storey structure, four rooms and a kitchen on the first floor and two large rooms on the second, was ready for occupation May 10, 1854. This was the wedding day of Cyprien Triolle. His bride was M<sup>lle</sup> Rose-de-Lima Brunet. The ceremony — one learns from a social note — took place in the Cathedral where the rector, Father Damase Dandurand, blessed the marriage and celebrated the Nuptial Mass. The Triolles lived in their home on lot D until 1866. On April 3, of that year, Mother Marie de Saint-Jérôme Tourneux de la Galasierie, foundress of the Monastery of the Good Shepherd, Ottawa, arrived from Buffalo with four sisters of her community; Msgr. Guigues had extreme difficulty in finding a suitable location for this foundation. In the midst of his perplexity the Provincial of the Oblate Fathers, Father Tabaret, offered a solution which was quickly accepted. The Triolle family were transferred to the Oblate Farm at Archeville, to-day St. Joseph's Scholasticate on Main Street, Ottawa East. On September 24, 1866, the home of the Bishop's gardener became the Good Shepherd Monastery, and it is described in the annals of this community as "la maison du vieux collège des Révérends Pères Oblats". From the remaining lumber of the first college building an addition was made to this humble monastery, thirty by twenty-five feet which included a chapel, blessed November 25, 1866. Some years later, 1871, "la maison du vieux collège", was torn down and rebuilt on a lot across the street as a home for the Sisters' gardener. Finally, this building disappeared but the lumber salvaged from the wreckage was used to construct a garage in which one can see to-day, after a century of change, the wood of the stately elms used in the construction of the first college of Bytown. When the Triolle children, one boy, nicknamed Prince Eugène by the tough urchins of Lower Town, and seven girls, called as far as possible after their beloved Bishop, Msgr. Guigues, reached school age, Monsieur Triolle moved his wife and family to Ottawa where he opened a grocery store at the corner of St. Patrick and Cumberland Streets

where St. Brigid's Church stands to-day. In 1870, he moved to Cyrville to resume his gardening and to build up a gardening community. By his zeal and industry he founded the parish of Cyrville. With the authorization of Msgr. Guigues he collected \$1,887.00 for the construction of the parish church. Cyprien Triolle died May 18, 1903; there are no descendants. In this centennial year of the University of Ottawa, the parish of Cyrville has observed the seventy-fifth anniversary of its foundation. In the early annals of both institutions Cyprien Triolle has a distinctive and conspicuous place.

The opening of the new and the third college building on Sandy Hill in 1856 marks the commencement of the third period of the history of the Pontifical University of Ottawa. Ottawa and Eastern Canada were growing rapidly and within a decade the College of Ottawa was raised to the rank of a civil university. In 1859, the Oblate Fathers decided to erect at the corner of Wilbrod and Cumberland Streets, a theological wing, longer than the main body, to house the Oblate Scholastics and the Seminarians who were studying for the priesthood. This building was opened in 1861, meanwhile the college staff had been increased. During a visite to France in the summer of 1858, the Superior, Father Tabaret, obtained the services of three new teachers. Fathers Tortel, Débedant and Pian. In addition Fathers Cooke and McGrath joined the staff at this time. Fathers Burtin and Trudeau lectured in the Seminary Department. The growth of the college registration was slow but by 1866 it had increased to 150, a third of this number were boarders. The number of students in the classical course was extremely small but not abnormally so for a young and growing country. In reality the institution had reached the end of its pioneer years.

In 1864, Father Tabaret was elected Provincial of the Oblate Fathers in Canada. He appointed Father Timothy Ryan, who had come recently to Canada from Ireland, as his successor in the office of Superior of Ottawa College. In 1866, Father Ryan and his assistant Father Joseph-Théophile Lavoie presented a petition to the Parliament of the two United Canadas asking for a university charter for the College of Ottawa. It was an opportune moment. Confeder-

ation was near at hand and this Parliament, now in its last session, was generous in its grants of privileges and rights. Two weeks before the Oblate Fathers presented their petition, the Parliament of Canada, meeting in Ottawa, had granted a university charter to Regiopolis College in Kingston. This concession was used by the members of the Government as a specious excuse for refusing a university charter to another Catholic College in Ontario. In fact, in their way of thinking, this province was generously provided with universities. In addition to the University of Toronto which was non-sectarian there was one for each of the four great religious denominations, Trinity and Victoria Colleges, Toronto, for Anglicans and Methodists, Queen's and Regiopolis Colleges, Kingston, for Presbyterians and Roman Catholics. It would be unfair, they declared, to the Protestant groups to grant charters to two Catholic Colleges in Ontario and especially so, since each Protestant church was contented with the present situation. With that certainty which can only be mustered by members of a government in power, the Fathers at Ottawa College were told that nothing could be done to change this situation. Familiar with the road of adversity, Fathers Ryan and Lavoie went to the Opposition where their petition was strongly supported by Senator Letellier de Saint-Just and Monsieur Aimé Dorion the leader of the Opposition. During the debate on the Bill it was pointed out that the petitioners asked for a charter for a bilingual university which was unique in North America. Moreover, since there were four Protestant Universities in Ontario and since Toronto University was almost entirely Protestant it was not unreasonable to ask for an additional university for French and Irish Catholics. The Hon. Richard W. Scott, later Sir Richard Scott, Hon. D'Arcy McGee and John O'Connor gave their support to the French Canadian members of Parliament. The University Bill was finally passed and signed by Lord Monck, the Governor of Canada, August 15, 1866. The Senate of the College of Ottawa was given the authority to grant degrees in Arts, Law, Science, Music and Medecine. The academic standard for examinations and degrees must be, as reads the charter, as far as possible similar but not inferior to that required by the University of London. The Bishop of Ottawa was named *ex officio* a member

of the "College Senate" and the Governor of Canada (to-day the Lieutenant Governor of Ontario) was designated "Visitor of the said University on behalf of Her Majesty".

John B. O'REILLY.



# *Chronique universitaire*

---

## *Les fêtes du centenaire*

---

Dans un pays jeune comme le Canada et surtout dans la région de l'Outaouais, cent ans d'éducation catholique et bilingue constituent un exploit dont on peut être légitimement fier. Cent ans au service de l'Église et de la patrie, voilà des états de service qui méritent d'être signalés à l'attention du public. Telle était la tâche confiée au Comité des Fêtes du Centenaire.

Réunis pour la première fois le 14 mars 1947, dix-neuf mois à peine avant la date fixée pour les fêtes, le Comité se rendit immédiatement compte de l'immense besogne qu'il devait accomplir. Le temps était bref, mais il fallait néanmoins donner aux célébrations du centenaire tout l'éclat possible. Au lendemain des événements qui marquèrent les jours des 16, 17 et 18 octobre 1948, on est autorisé à affirmer que le succès remporté récompense adéquatement les efforts généreux consentis par chacun des membres et témoigne du dynamisme du président de l'organisation <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> A titre de renseignement, nous transcrivons la liste des membres des comités masculin et féminin, chargés d'organiser les fêtes du centenaire et d'en assurer le succès. Président: R. P. Arcade Guindon, o.m.i. Secrétaire: R. P. Gaston Carrière, o.m.i. Conseillers: RR. PP. Henri Saint-Denis, o.m.i., Paul Dufour, o.m.i., Raymond Lemieux, o.m.i., de l'Université; le R. P. Louis-Philippe Vézina, o.m.i., du Séminaire universitaire; le R. P. Eugène Marcotte, o.m.i., du Scolasticat Saint-Joseph; le R. P. Louis-Philippe Pelletier, o.m.i., du Juniorat du Sacré-Cœur; M. le D<sup>r</sup> Horace Viau, représentant des anciens élèves de langue française; M<sup>o</sup> Alan Fleming, C.R., représentant des anciens élèves de langue anglaise; M. Marcel Carter, trésorier de l'Association des Anciens; M. Emmett O'Grady, du comité provisoire d'organisation de la section anglaise de l'Association des Anciens. Le comité régional Ottawa-Hull de l'Association des Anciens était chargé de l'organisation du grand conventum des Anciens.

Le comité féminin était constitué comme suit: présidente: M<sup>me</sup> Horace Viau. Secrétaire: M<sup>me</sup> René Vincent. Trésorière: M<sup>me</sup> Marcel Laverdure. Directrices: M<sup>lle</sup> Gabrielle Levasseur, représentante des Institutrices de l'est de la ville; M<sup>lle</sup> Jeannine Lauzon, représentante des Institutrices de l'ouest de la ville; Garde Raoule Adam, représentante des graduées de l'École d'Infirmières; M<sup>lle</sup> Carmen Couillard, présidente du Collège Bruyère et M<sup>lle</sup> Yolande Chevrier, présidente du Collège Notre-Dame.

Des sous-comités chargés des invitations, de la publicité, de l'accueil, des inscriptions, des conventums, des sports et de la réception des invités d'honneur prêtèrent main forte au Comité central.

Dès la soirée du 15 octobre, les bureaux d'inscription des Anciens furent littéralement pris d'assaut. Jamais encore on n'avait vu un tel rassemblement d'Anciens. Tous avaient tenu à revoir leur Alma Mater et surtout à lui manifester leur admiration, à lui donner l'assurance de leur amour indéfectible et lui exprimer leur total dévouement. Cette première rencontre fut empreinte de la plus chaude cordialité, et la même atmosphère s'est maintenue durant les trois jours suivants. Les plus anciens retrouvaient bien l'Université d'autrefois, avec le même esprit, mais avec des bâtiments multipliés, rajeunis et peuplés d'une jeunesse aussi enthousiaste que celle des anciens jours.

Non seulement l'âme des Anciens était à la joie, mais il semblait que les bâtiments eux-mêmes, artistement décorés, éprouvaient du contentement et de la fierté à recevoir ces étudiants qu'ils avaient abrités durant plusieurs années. Le drapeau de l'Université, arboré pour la première fois, montrait qu'elle était désormais adulte, symbolisait la vitalité toujours grandissante de l'institution et invitait les étudiants à manifester aux couleurs universitaires le respect qu'ils doivent à leur patrie intellectuelle. Oui, la mère était heureuse d'accueillir tous ses fils.

Tout le long des fêtes et dès les premiers jours de la semaine, on offrit au public outaouais un spectacle historique, artistique et chorégraphique d'une rare perfection. L'histoire complète de l'Université et de ses différentes manifestations d'activité y était symbolisée d'une façon suggestive au cours des vingt tableaux que comportait la représentation. Ce fut l'un des événements artistiques les plus appréciés des fêtes. La composition en avait été préparée par le R. P. Laurent Tremblay, o.m.i., spécialiste dans la rédaction et la création de pageants. M. Maurice Lacasse-Morénoff avait été chargé de veiller à la réalisation de la chorégraphie.

Les Anciens, les délégués universitaires, les invités d'honneur et l'élite de la capitale purent également entendre un récital donné par le Chœur Palestrina sous la direction du R. P. Jules Martel, o.m.i., directeur de l'École de Musique de l'Université. Les pièces religieuses de l'époque classique se mêlèrent aux pièces profanes et au folklore. M. Gilles Lefebvre, ancien de l'Université et jeune violoniste aux

études à Paris, était l'artiste invité. Mademoiselle Colombe Peltier l'accompagnait au piano. Ce concert offert sous le haut patronage de Son Excellence lord Alexander, vicomte de Tunis, gouverneur général, et de lady Alexander, et sous la présidence du très honorable Thibaudeau Rinfret, juge en chef du Canada, et de M<sup>m</sup><sup>o</sup> Rinfret, fut l'un des plus beaux succès obtenus par le Chœur Palestrina.

Le samedi, 16 octobre, fut la journée réservée aux Anciens. Les inscriptions qui s'étaient prolongées tard dans la soirée de la veille se continuèrent durant l'avant-midi. Une messe basse fut célébrée à leur intention par S. Exc. M<sup>sr</sup> Louis Rhéaume, o.m.i., évêque de Timmins en Ontario. Son Excellence est un ancien élève et un ancien recteur de l'Université.

Au sortir de la messe, une assemblée délibérante de l'Association des Anciens fut tenue sous la présidence de M<sup>o</sup> Joseph-Édouard Jeannotte, président général. Après avoir entendu les rapports du Conseil central et des représentants de chacune des sections, le comité des nominations fit part à l'assemblée des candidats proposés aux différents postes de l'Association. Le docteur Horace Viau, président du comité régional Ottawa-Hull, fut appelé à succéder à M<sup>o</sup> Joseph-Édouard Jeannotte à la tête de la société, jusqu'à la tenue du prochain conventum général.

Un déjeuner intime réunit ensuite les Anciens à l'Université. Il faisait bon revivre les souvenirs d'autrefois au réfectoire et narrer les « faits historiques » de la vie étudiante. Tandis que les Anciens prenaient le repas à l'Université, leurs épouses se réunissaient au Manège de Salaberry, à Hull.

Les agapes terminées et après une photo-souvenir, chacun se dispersa pour prendre part aux divertissements variés préparés par le Comité. On revécut ainsi les grandes joutes de rugby; notre équipe rencontrait celle de l'Université McGill dans une joute d'exhibition. Les porte-couleurs d'Ottawa firent honneur à l'Alma Mater. Les amateurs de représentations théâtrales se rendirent à l'École Technique pour assister au pageant historique. Les partisans du tourisme purent jouir d'une intéressante promenade dans la région de la rivière Gatineau et du lac Meach, l'une des régions aux paysages les plus

pittoresques du pays outaouais. Les fervents du golf passèrent une agréable après-midi à se mesurer à des adversaires de circonstance.

Le soir, un banquet des Anciens réunissait près de douze cents convives au Château-Laurier. Au cours du dîner, Son Exc. M<sup>sr</sup> Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa et chancelier de l'Université, relata brièvement l'histoire de l'Université, ses difficultés et ses gloires, et fit part aux commensaux des derniers développements importants de l'Alma Mater. Après les avoir félicités d'être venus en si grand nombre, Son Excellence les invita à se montrer toujours reconnaissants envers la maison qui les a préparés à la vie.

Pendant que les Anciens se divertissaient, les invités d'honneur et les délégués de diverses universités étaient l'objet d'une réception donnée par M<sup>sr</sup> le Chancelier et le T.R.P. Recteur dans les salons de l'Université. Plusieurs centaines de délégués et d'invités d'honneur s'inscrivirent ensuite et signèrent le Livre d'Or.

La première journée avait été bien remplie, les autres ne le seraient pas moins. Dans la matinée du dimanche, plusieurs messes basses furent célébrées par les présidents honoraires des conventums pour chacune de leur classe respective. À l'issue de la messe, il y eut réunions de conventums particuliers. Les anciens junioristes furent pendant quelques heures les hôtes du Juniorat du Sacré-Cœur.

Au cours de l'après-midi, au théâtre Capitol, M. Étienne Gilson, membre de l'Académie française et professeur au Collège de France, donnait une conférence intitulée *Les terreurs de l'an deux mille*<sup>2</sup>. Le D<sup>r</sup> Robert C. Wallace, principal et vice-chancelier de l'Université Queen's de Kingston en Ontario, traitait le sujet suivant: *The Co-ordination of Canadian Higher Education*<sup>3</sup>. Le conférencier français était présenté par M<sup>sr</sup> Adéodat Chaloux, camérier secret de Sa Sainteté, et l'orateur de langue anglaise, le R. P. Lawrence Poupore, O.M.I., recteur du Collège Saint-Patrice d'Ottawa.

<sup>2</sup> Le texte de cette conférence est reproduit dans le présent numéro de la *Revue*; voir p. 67-82.

<sup>3</sup> Voir plus haut, p. 83-90.

Le soir du même jour, au théâtre Capitol également, avait lieu le concert du Chœur Palestrina.

Le lundi, 18 octobre, était à proprement parler la journée du centenaire. Dans la matinée, Son Ém. le cardinal James Charles McGuigan, archevêque de Toronto, offrait le saint sacrifice en l'église du Sacré-Cœur. Son Exc. M<sup>sr</sup> Ildebrando Antoniutti, délégué apostolique au Canada et à Terre-Neuve, et une très imposante représentation de l'épiscopat canadien s'unissaient à M<sup>sr</sup> le Chancelier, aux autorités, et aux professeurs de l'Université, ainsi qu'aux invités d'honneur, pour rendre une solennelle action de grâces pour les faveurs reçues durant le premier siècle d'existence. Ils implorèrent aussi du Dieu des Lumières et du Trône de la Sagesse les grâces nécessaires à la réalisation d'un second siècle d'éducation. Les sermons de circonstance furent prononcés par Leurs Excellences NN. SS. Maurice Roy<sup>4</sup>, archevêque de Québec, et J. A. O'Sullivan, archevêque de Kingston<sup>5</sup>. Les pieux assistants remplissaient la vaste nef de l'église. Par sa pompe et son atmosphère de recueillement, cette cérémonie religieuse rappelait les inoubliables cérémonies du Congrès marial de l'année précédente. Après la messe on se rend à l'Université où un déjeuner est servi au clergé du diocèse d'Ottawa.

À l'occasion du centenaire, le sénat universitaire tint à honorer un certain nombre de personnages du corps diplomatique, de la magistrature ainsi que du monde ecclésiastique et universitaire, en leur conférant les plus hauts honneurs académiques. Le doctorat en droit *honoris causa* fut octroyé à Son Exc. M. Francisque Gay, ambassadeur de France au Canada, à Son Exc. M<sup>sr</sup> Maurice Roy, archevêque de Québec, à l'honorable L. M. Frost, trésorier de la province d'Ontario, à M<sup>sr</sup> P. J. McCormick, recteur de l'Université catholique de Washington, à l'honorable juge Garon Pratte, de la Cour d'Appel de la province de Québec, à M. Robert C. Wallace, vice-chancelier de l'Université Queen's, à M<sup>e</sup> Joseph-Édouard Jeannotte, président général de l'Association des Anciens Élèves de l'Université d'Ottawa, à M<sup>e</sup> A. George McHugh, C.R., d'Ottawa, et au R. P. Léon Binet, o.m.i., an-

<sup>4</sup> Voir plus haut, p. 55-58.

<sup>5</sup> Voir plus haut, p. 59-66.

ancien professeur à l'Université. Le docteur Léon Lortie, professeur à la faculté des sciences de l'Université de Montréal, reçut le doctorat ès sciences *honoris causa*. S. Exc. M<sup>sr</sup> Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa et chancelier de l'Université, présidait la cérémonie et le T.R.P. Recteur présentait les récipiendaires, en indiquant, pour chacun, les raisons qui avaient poussé le sénat académique à leur décerner le parchemin. Dans un discours vibrant, S. Exc. l'Ambassadeur de France a bien voulu se faire l'interprète des diplômés de langue française<sup>6</sup> et l'honorable L. M. Frost fit part des sentiments de ses compagnons de langue anglaise. Le sénat universitaire et les représentants des diverses universités, revêtus de leurs costumes universitaires, assistaient à la collation des grades. La variété des costumes et le nombre des délégués donnèrent à la cérémonie une note de dignité et de pompe exceptionnelles.

Avant de proclamer la fin du premier siècle et l'ouverture du second, l'Université tint à offrir un dîner aux invités d'honneur. Dans la grande salle de bal du Château-Laurier, plus de cinq cents invités, en tenue de cérémonie, prenaient part à ce dernier acte officiel des fêtes. À la fin du dîner, M<sup>sr</sup> le Chancelier refit encore une fois l'histoire de l'institution, et remercia les personnages qui avaient bien voulu nous honorer de leur présence. Le T.R.P. Recteur se fit ensuite l'interprète de l'Université, corps professoral et étudiants, pour témoigner notre reconnaissance aux distingués visiteurs qui avaient daigné s'unir à nous en cette circonstance. On présenta également aux invités les membres du nouveau Bureau des Régents récemment organisé<sup>7</sup>.

Les réjouissances universitaires ne se limitèrent pas à la famille des amis et des étudiants anciens et actuels. Le Canada entier s'est

<sup>6</sup> Voir plus haut, p. 47-53.

<sup>7</sup> Le Bureau des Régents de l'Université d'Ottawa est composé des membres suivants: le très honorable Thibaudeau Rinfret, juge en chef du Canada et Grand-Croix de l'Ordre de Saint-Grégoire-le-Grand; son honneur le juge Patrick Kerwin, juge de la Cour suprême du Canada; M. le commandeur A.-J. Major, consul de Belgique et commandeur de l'Ordre de Saint-Grégoire-le-Grand; l'honorable C. P. McTague, membre du Sénat de l'Université de Toronto et ancien juge de la Cour suprême de l'Ontario et de la Cour d'Appel; M. le commandeur Lucien Massé, comptable et commandeur de l'Ordre de Saint-Grégoire-le-Grand; M. le chevalier Paul Bonhomme, de l'Ordre de Saint-Grégoire-le-Grand, et M<sup>re</sup> Gaston Vincent, avocat-conseil de l'Université, vice-président de l'Association d'Éducation d'Ontario et membre du Conseil ontarien d'Éducation catholique.

uni à ces fêtes. Radio-Canada collabora de la façon la plus aimable avec le comité de publicité. Son auditoire canadien et celui d'outre-mer furent parfaitement renseignés sur le centenaire que l'on célébrait à Ottawa. Les postes locaux ont aussi relaté tous les événements de ces journées. Les grands quotidiens et hebdomadaires du Canada ont décerné à l'Université des éloges et des vœux sincères. Il faut cependant noter d'une manière toute spéciale notre reconnaissance au journal franco-ontarien *Le Droit* qui a publié un numéro souvenir d'une rare beauté; il constitue une véritable source de renseignements de première valeur sur l'Université. Les journaux outaouais de langue anglaise firent également connaître à leurs lecteurs les fêtes universitaires; l'un d'eux eut même la délicatesse de publier des articles en langue française.

Des messages de félicitations furent reçus de toute part. Le très honorable premier ministre, M. Louis Saint-Laurent, retenu à Londres, envoya un câblogramme de félicitations. L'honorable ministre des Transports, M. Lionel Chevrier, qui assistait alors à la conférence des Nations-Unies à Paris, fit de même. Le gouvernement ontarien délègue l'honorable L. M. Frost pour exprimer son admiration et sa reconnaissance pour l'œuvre accomplie en cette province par l'institution centenaire.

Il va sans dire, cependant, que les témoignages de félicitations et d'appréciation envoyés par Sa Sainteté et le cardinal Secrétaire de la Sacrée Congrégation des Séminaires et des Universités furent les plus appréciés. Université catholique d'abord, l'Université d'Ottawa a été particulièrement touchée de la lettre autographe que le pape Pie XII a daigné lui faire parvenir. L'émotion étreignait tous les assistants à la messe pontificale du 18 octobre, lorsque du haut de la chaire, son Exc. M<sup>gr</sup> le Chancelier lut à l'assistance le contenu de la missive pontificale. C'est la deuxième fois, en moins de deux ans, que Pie XII se plaît à souligner le rôle joué par l'Université d'Ottawa et à lui donner des gages de sa paternelle bienveillance. Tout en nous remplissant de fierté pour le travail déjà accompli, la confiance du Saint-Père ne nous stimule pas peu à redoubler d'ardeur pour cette tâche d'éducation catholique et bilingue que l'Église nous exhorte si paternellement à continuer dans la capitale du pays.

Une autre joie nous était réservée à la réception d'un télégramme du T.R.P. Léo Deschâtelets, o.m.i., supérieur général. L'admiration que le T.R.P. Général nourrit à l'égard de l'Université, la sympathie qu'il lui porte, sont trop connues pour que nous insistions<sup>8</sup>. Un regret se mêlait cependant à ce plaisir: le T.R.P. Deschâtelets en visite au Canada et qui avait précisément retardé son départ pour Rome afin de rehausser de sa présence les fêtes du centenaire, était retenu à Montréal par une indisposition et ne put se rendre à Ottawa.

\* \* \*

Les organisateurs du centenaire ont voulu honorer les fondateurs et les premiers artisans de l'œuvre universitaire dans la capitale. Ces Oblats surent doter l'institution d'une impulsion et d'une tradition tout aussi dynamiques et actuelles après cent ans qu'elles le furent aux débuts. Ils saisirent comme par intuition les situations de personnes et de lieu et s'y adaptèrent merveilleusement. Pionniers dans la région de Bytown, ils le furent également dans l'histoire de l'éducation en notre pays. Ils créèrent au Canada un collège bilingue où l'étude des sciences s'harmoniserait avec celle des lettres. Une semblable organisation qui peut paraître normale de nos jours, demandait il y a un siècle, une forte dose d'audace.

Le travail du premier siècle a souvent été accompli avec de seuls moyens de fortune. Au nouveau collège, et c'est encore là une de ses caractéristiques, la théologie a toujours été considérée comme la reine des sciences éclairant l'enseignement, et la philosophie a constamment puisé ses inspirations dans la doctrine du Docteur Angélique<sup>9</sup>.

Cet élan initial a permis un siècle de vie, un siècle de vie pleine et féconde. Fondé en 1848, le collège de Bytown devenait l'Université civile d'Ottawa en 1866 et Léon XIII l'élevait au rang d'université pontificale en 1889. Malgré cette ascension rapide, les difficultés matérielles et autres ne manquèrent jamais. Plus d'une fois elles ont

<sup>8</sup> La *Revue* a eu l'honneur de reproduire (livraison d'avril-juin 1948, p. [129]-133) le discours prononcé par le T.R.P. Léo Deschâtelets, o.m.i., Supérieur général, à l'occasion de sa réception à l'Université d'Ottawa, le 8 avril 1948. Après avoir reçu le parchemin de doctorat *honoris causa*, le T.R.P. assura l'Université de son indéfectible dévouement. La chronique du même fascicule a souligné cet important événement universitaire, p. [248]-249.

<sup>9</sup> *Missions des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, 1881, p. 251-253.



ralenti la marche de l'Université et mis sa vie en danger. Bien souvent, ces difficultés vinrent de la part de ceux qui auraient dû la mieux comprendre et l'aider efficacement. Appuyés uniquement sur la foi en Dieu et sur la conviction profonde que leurs travaux étaient voulus de la Providence divine et rendaient des services signalés à leurs concitoyens, les ouvriers surmontèrent tous les obstacles pour nous léguer une œuvre en pleine efflorescence.

Le premier siècle est maintenant terminé et les moissonneurs de la première heure cueillent des gerbes magnifiques. La route demeure pourtant âpre et difficile. L'enthousiasme et surtout la volonté d'être utiles à l'Église et à la patrie canadienne font des artisans du second siècle des ouvriers en qui on peut avoir confiance. Fils de noble race, enfants du même père spirituel que les fondateurs, stimulés et encouragés par un archevêque qui ne le cède en rien par le zèle, la perspicacité et la détermination à l'évêque fondateur du diocèse de Bytown et de la future Université d'Ottawa, munis de moyens grandement accrus, ils sauront faire face aux besoins nouveaux, surmonter les difficultés et bâtir la cité universitaire du second siècle. Éclairés par les lumières du Siège de Pierre et réconfortés par la maternelle bénédiction de l'Immaculée, ils feront de l'Université d'Ottawa un centre de haute culture et un foyer de vie chrétienne rayonnante et conquérante.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,  
secrétaire du Comité des Fêtes du Centenaire.

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.



## “*Affermis tes frères!*”

---

Faisant allusion à cette scène évangélique où le Sauveur confiait à l'apôtre Pierre et à ses successeurs cette mission particulière: «*Affermis tes frères!*» S. S. Pie XII rappelait à toute la chrétienté, en son dixième *radiomessage* de Noël:

Graves et tendres à la fois, comme le testament et le salut d'adieu d'un père très aimant, les paroles du divin Rédempteur à son premier Vicaire sur la terre: «*Confirma fratres tuos!*» (*Luc. XXII, 32.*) n'ont pas cessé de résonner dans Notre esprit et dans Notre cœur depuis le jour où, dans son inscrutable dessein, il voulut confier à Nos faibles mains le gouvernail de la barque de Pierre<sup>1</sup>.

Rôle sublime, en effet, que celui du pasteur veillant sur le troupeau, toujours prompt à courir vers les loups ravisseurs; mission difficile du pontife appelé à redresser toutes les défaillances de l'esprit ou de la chair, dans une société ravagée par la guerre, rongée par la haine des classes, réduite en servage sous la main des tyrans.

Et pourtant, le monde entier est témoin, «*à la fin d'une période de dix ans qui, par les événements et les bouleversements, par les épreuves et les sollicitudes, par les amertumes et les douleurs, n'a pas son égale dans les siècles de l'histoire humaine*<sup>2</sup>», du zèle apostolique, de la sagesse et de la grandeur d'âme, manifestés par Pie XII dans l'accomplissement de son mandat: «*Affermis tes frères!*»

Peut-on facilement apprécier la réserve de confiance totale en la divine Providence, toute la magnanimité et la charité requises pour cette vocation de pasteur universel? Comment allier, à la fois, la perspicacité nécessaire pour dépister le danger sournois et la duplicité des intentions, la fermeté de volonté pour dénoncer ouvertement l'injustice et réveiller les âmes molles et abattues, la compassion paternelle envers les faibles, les déshérités, les victimes de l'ambition et de l'égoïsme humains?

<sup>1</sup> *Doc. cath.*, 16 janv. 1949, col. 65.

<sup>2</sup> *Doc. cath.*, *ibid.*, col. 66.

Prenant occasion de ce dixième anniversaire de couronnement qui coïncide avec le jubilé sacerdotal du saint-père, nous sera-t-il permis d'esquisser quelques traits saillants de ce pontificat, certainement l'un des plus glorieux de l'histoire de l'Église catholique.

### I. — L'ENSEIGNEMENT DU PONTIFE.

Pie XII possède, à n'en pas douter, ces deux qualités morales indispensables au chef: la perspicacité en face de situations complexes et la sagesse pour en dresser le bilan, même douloureux; ainsi lisons-nous dans son message de Noël 1948:

Quiconque a de la clairvoyance, de la force morale et le courage de regarder les yeux dans les yeux la vérité, fût-elle pénible et humiliante, doit bien reconnaître que cette année 1948, objet à son aurore d'attentes élevées et bien compréhensibles, apparaît aujourd'hui à son déclin comme un de ces points cruciaux où le chemin qui laissait déjà entrevoir de joyeuses perspectives semble déboucher au contraire sur le bord d'un précipice dont les embûches et les périls remplissent d'une anxiété croissante tous les peuples nobles et généreux<sup>3</sup>.

Mais le doute et la pusillanimité ne sauraient mordre les âmes courageuses, car « plus l'heure est décisive et inquiétante, plus alors le Seigneur est proche de son Église et de ses fidèles<sup>4</sup> ». C'est pourquoi, dans cette lutte sans merci engagée contre les forces du mensonge et de la haine, le chrétien, le catholique digne de ce nom doit s'appuyer sur la double assise d'une « inébranlable fidélité au patrimoine de vérité que le Rédempteur a apporté au monde » et de « l'accomplissement consciencieux du précepte de la justice et de l'amour, présupposé nécessaire pour le triomphe sur la terre d'un ordre social digne du divin Roi de la paix<sup>5</sup> ».

Sans se lasser, Pie XII rappelle à la chrétienté que seul un retour sincère aux principes « de la divine religion de Jésus-Christ, inspiratrice de réciproque charité entre les citoyens, les peuples et les races », peut ramener sur notre terre déchirée par des luttes funestes une paix tant désirée:

Puisque l'on s'est trompé, en s'éloignant du Christ, il importe donc de revenir à lui publiquement et individuellement le plus tôt possible; puisque l'erreur a obnubilé les esprits, il importe de revenir à cette vérité qui, ayant été divinement révélée, indique le chemin conduisant droit au

<sup>3</sup> *Doc. cath., ibid.*, col. 66.

<sup>4</sup> *Doc. cath., ibid.*, col. 67.

<sup>5</sup> *Doc. cath., ibid.*, col. 67.

ciel; puisque la haine, enfin, a produit des fruits de mort, il importe de revenir à l'amour chrétien, qui seul peut guérir tant de plaies mortelles, surmonter tant de crises redoutables et adoucir tant de souffrances amères<sup>6</sup>.

Mais trop souvent, hélas ! les ennemis du Christ ressemblent aux pharisiens de l'Évangile: ils préfèrent les ténèbres à la vérité et facilement s'arrogent le triste rôle de semeurs de discorde. Combien s'entendent à déguiser sous une louche duplicité d'attitudes et de paroles pacificatrices, les intentions véritables dont ils sont animés<sup>7</sup>.

Le souverain pontife, lui-même, doit se plaindre de la malhonnêteté d'une certaine presse, habile à détourner de leur vrai sens les paroles les plus claires et les accusations les plus accablantes; et contre de tels procédés, il s'est élevé avec indignation pour réhabiliter la vérité outragée:

Par là, vous comprendrez facilement combien il est douloureux pour Nous de voir une propagande hostile dénaturer Nos pensées et Nos paroles, irriter les esprits, empêcher les échanges pacifiques d'idées, creuser plus profondément le fossé qui sépare de nous tant d'âmes rachetées par le sang et par l'amour du même divin Sauveur. Au fond de tout cela se reconnaît toujours la même duplicité, voulue et froidement employée comme l'arme la plus pénétrante contre la justice et la vérité pour empêcher le rapprochement, la réconciliation et la paix<sup>8</sup>.

Toutefois, le vicaire du Christ qui est venu apporter la lumière en ce monde « ne peut manquer au devoir [ . . . ] d'avertir les fidèles de ne pas se laisser détourner du droit chemin, ni tromper par de fallacieuses promesses »:

Notre position entre les deux partis opposés est exempte de toute prévention, de toute préférence envers l'un ou l'autre peuple, envers l'un ou l'autre bloc des nations, comme elle est étrangère à toute sorte de considérations d'ordre temporel. Être avec le Christ ou contre le Christ, voilà toute la question<sup>9</sup>.

Sous le choc des armes, les attitudes s'affichent plus ouvertement, puisque chacun est appelé à prendre position; et le souverain pontife se réjouit de ce premier résultat:

Dans la pénombre, la ligne de séparation entre les deux camps pouvait sembler comme flottante aux regards superficiels. La grande lumière de la vérité l'a dessinée nettement dans les points mêmes où elle semblait plus incertaine. Il est nécessaire à présent que quiconque conserve

<sup>6</sup> *Doc. cath.*, 14 mars, 1948, col. 323.

<sup>7</sup> *Doc. cath.*, *ibid.*, col. 323.

<sup>8</sup> *Doc. cath.*, 18 janv. 1948, col. 68.

<sup>9</sup> *Doc. cath.*, *ibid.*, col. 68.

encore au fond de l'âme un reste d'esprit chrétien, se ranime. Ce réveil peut secouer péniblement la placide tranquillité de ceux à qui la lumière de la réalité montre inexorablement des renoncements et des changements, auxquels dans le demi-sommeil ils n'avaient pas pensé et auxquels désormais il n'est pas possible de se soustraire. Mais aussi réveil salutaire, parce qu'il libère les énergies demeurées jusqu'ici emprisonnées et comme endormies au grand dommage des particuliers et de la société entière<sup>10</sup>.

## II. — L'EXEMPLE D'UN PASTEUR.

De plus en plus, les exigences de cette lutte engagée à fond entre les fauteurs de désordre et les disciples du Christ comportent pour le catholique des devoirs précis: connaissance raisonnée de sa foi, courage indomptable dans la défense de ses croyances. Pie XII en donne la consigne dans son allocution aux jeunes de l'Action catholique:

[ . . . ] vous devez être capables de rendre compte de vos convictions; vous devez être des jeunes gens forts, tels des chênes solidement plantés, et non des roseaux battus par le vent (*Math. XI, 7.*), des esprits faibles que chaque difficulté confond et déconcerte<sup>11</sup>.

Même aux prises avec un ennemi supérieur en nombre, il faut faire face, « résister jusqu'au bout, contre tous, dans l'affirmation de la loi divine, dans la défense de la foi et de l'Église, [ . . . ] dans la défense de l'ordre, du progrès et de la paix sociale [ . . . ]<sup>12</sup>. »

Trop de chrétiens, faibles et las de lutter, acceptent comme une solution inévitable le fait de la persécution perpétuelle dont l'Église doit être la victime innocente jusqu'à la victoire finale du jugement dernier. L'Église des catacombes leur inspire un attrait particulier et la moindre violence les trouve à couvert de toute atteinte. Entendons Pie XII secouer le courage de ces pusillanimes:

Vouloir faire de cette Église valeureuse [ Église primitive ], toujours prête à se tenir sur la brèche, une société d'embusqués, vivant dans des cachettes par honte ou par pusillanimité, serait outrager leur vertu. Ils étaient pleinement conscients de leur devoir de conquérir le monde au Christ, de transformer selon la doctrine et la loi du divin Sauveur la vie privée et publique d'où devait naître une nouvelle civilisation, surgir une autre Rome des tombeaux des princes des Apôtres. Ils ont atteint leur but. Rome et l'Empire romain sont devenus chrétiens<sup>13</sup>.

Le souverain pontife adresse ce mot d'ordre à toutes les âmes loyales, avides d'entrer en lice pour défendre le royaume de Dieu

<sup>10</sup> *Doc. cath.*, 20 juin 1948, col. 771.

<sup>11</sup> *Doc. cath.*, 4 janv. 1948, col. 2.

<sup>12</sup> *Doc. cath.*, *ibid.*, col. 3.

<sup>13</sup> *Doc. cath.*, *ibid.*, col. 3.

sur terre et la liberté de son Église. Quel barrage les catholiques du monde entier, dressés sur un front commun et inébranlable, ne pourraient-ils pas édifier contre les vagues de l'irrégion et du despotisme <sup>14</sup> !

Dans cette lutte insidieuse, souvent sournoise et inique, l'appel du pape toujours fidèle à sa mission: « *Affermis tes frères !* » veut entraîner à l'action ferme et tenace, soit privée, soit publique, seule capable de renverser les obstacles. Il y a de quoi s'alarmer à la pensée du combat imminent. Mais entendons le cri de ralliement de notre pasteur:

Avoir peur ? De quoi ? Ne sommes-Nous donc pas forts ? le heurt entre ceux qui suivent le Christ et ses ennemis est-il insurmontable ? [ . . . ] L'Église, elle, ne craint pas. Au contraire, une telle conviction intime de sécurité ne fait que raviver l'ardeur des disciples du Christ et imprimer en eux, plus vive et plus profonde, la conscience de leur force <sup>15</sup>.

Quel catholique oserait craindre, à la suite d'un chef aussi intrépide ? Noble exemple du pontife magnanime qui sait réveiller les énergies de son troupeau, parce que lui-même d'abord il s'est lancé dans la mêlée, avec toute la fougue d'une grande âme. « Malgré la conscience de sa faiblesse humaine, le Pape se sent rempli de la force divine et de ce fait, comme l'Église, inébranlable <sup>16</sup>. »

\* \* \*

Ces quelques témoignages, tirés de documents pontificaux récents, ne sauraient fournir une juste idée de l'immense labour accompli par le père commun de toute la chrétienté. Pie XII s'est révélé au monde comme l'homme de Dieu dans une heure critique. Au moment propice, il sait donner le coup de barre décisif, lancer une directive précise qui seule peut assurer la marche vers un horizon moins sombre.

Les générations à venir seront plus à même d'apprécier des faits et des événements capitaux, comme le choix de cardinaux appartenant aux nations les plus diverses, les encycliques sur la Palestine, le premier *radiomessage* d'après-guerre, la lettre aux évêques d'Allemagne, les mots d'ordre sociaux. Et comment parler de l'influence discrète, mais non moins efficace, de ses contacts personnels avec les

<sup>14</sup> *Doc. cath.*, 20 juin 1948, col. 771-772.

<sup>15</sup> *Doc. cath.*, *ibid.*, col. 771.

<sup>16</sup> Discours du 20 févr. 1949.

chefs civils et militaires de tous les pays, ou de ses échanges diplomatiques.

Sans conteste, la doctrine et l'autorité pontificales, inspirées des seuls motifs surnaturels et de la charité la plus sincère envers toutes les nations, rayonnent et se diffusent de plus en plus, ne connaissant d'autres limites que celles imposées par la haine et la persécution. Récemment, le procès inique fait à un prince de l'Église, accusé de trahison et d'espionnage, a soulevé une vague de protestations universelles, et, en même temps, a marqué la solidarité et la sympathie de sentiment de tous les honnêtes gens envers le vicaire du Christ.

Seule dépositaire de la doctrine léguée par le divin Sauveur, l'Église poursuit sa marche invincible, en dépit de toutes les trahisons et de tous les reniements, parce que son chef suprême s'est appliqué admirablement à remplir sa mission de confiance: « Affermis tes frères ! » Sous cette direction inspirée de l'Esprit de lumière, à nous chrétiens et catholiques d'emboîter le pas ! Avoir peur ? De quoi ?

Maurice GIROUX, o.m.i.,  
professeur à la faculté de théologie.



# Georges de La Tour

---

Coventry Patmore, dans ses *Aurea Dicta*, nous a laissé une maxime où rarement n'a été exprimée avec autant de bonheur cette alternative du clair et de l'obscur qui régit la vie des hommes. « À celui qui attend, dit-il, toutes choses se révèlent, à condition qu'il ait le courage de ne pas renier dans les ténèbres ce qu'il a vu dans la lumière. »

À une époque où les ténèbres s'épaississent sur le monde, où un immense écran noir s'étend au-dessus des hommes, il importe plus que jamais de ne rien renier ; et alors que nous nous trouvons presque au cœur des ténèbres, il faut faire plus que se souvenir, il faut laisser se rallumer en nous la vive lumière qui doit percer la nuit.

Qui a su mieux faire jaillir une lumière brusque au sein de l'obscurité que le peintre Georges de La Tour, ce Lorrain, compatriote et presque contemporain de Callot et de Claude Gellée ? Il n'est pas indifférent que ce soit notre temps qui ait découvert ce peintre, comme si les greniers où se trouvaient enfouies certaines de ses toiles avaient attendu l'assombrissement de la terre pour s'ouvrir et révéler celles-ci aux hommes.

Son œuvre, assez peu nombreuse, était seulement connue, il y a encore quelques années, sous des attributions aussi diverses que douteuses ; ce fut l'honneur d'historiens de l'art<sup>1</sup> particulièrement perspicaces, de reprendre aux Le Nain, à Vermeer, à Velasquez, à Zurbaran, certaines toiles dispersées dans les musées d'Europe, pour les restituer à Georges de La Tour et par là même, à la France ; grâce à ces érudits ingénieux et consciencieux, un des plus beaux témoignages sur l'éminente dignité, sur la distinction native du peuple français, était arraché aux siècles passés, et, avec le prestige d'une subite résurrection, nous était livré dans toute sa fraîcheur.

<sup>1</sup> Citons en particulier Messieurs Louis Demonts, Charles Sterling, André Philippe, Paul Jamot. Et, tout récemment, en 1947, une thèse, non encore publiée, de F.-G. Pariset.

Son œuvre est ressuscitée, mais pas sa personne. Nous savons seulement que Georges de La Tour est né près de Nancy, en 1593, qu'il appartient à cette région de marches, située entre le monde germanique et le monde français, qui a donné le jour à une série de grands visionnaires, Jacques Callot, Claude Gellée; nous pourrions ajouter Victor Hugo, né en Franche-Comté, mais dont les lointaines origines sont lorraines. Nous savons aussi que ce peintre était de caractère difficile, particulièrement irascible; à vrai dire, sa peinture n'en laisse rien transparaître. Il est un de ces artistes qui n'ont justement pas prétendu vivre en artiste, mais simplement en homme; sa vie n'a pas laissé d'épisodes. Tout comme Shakespeare, il laisse peu à dire au biographe en quête d'anecdotes ou d'éléments surprenants. Il est inutile pour lui de se rendre célèbre par des meurtres et des duels, comme le fit le Caravage dont il devait imiter certains procédés techniques. Il est à l'opposé d'un Whistler dont G. K. Chesterton nous rappelle que « Whistler considérait vraiment Whistler comme son plus grand chef-d'œuvre<sup>2</sup> ». La vie de Georges de La Tour dut être baignée dans cette parfaite banalité de beaucoup de grands génies qui, parce que leur inspiration fut réelle, se sont mis tout entiers à leur œuvre et ont pu se permettre ainsi de s'habiller, de manger, de se promener comme tout le monde.

Nous venons de nommer Whistler, le peintre des *Nocturnes*; Georges de La Tour est, lui aussi, essentiellement un peintre de *Nocturnes*. Mais Whistler ne se tourne vers la nuit que par peur du jour; il y a chez lui une certaine faiblesse qui l'éloigne du soleil. Dans son *Ten O'clock*, il écrivait: « Le soleil est éclatant, le vent souffle de l'est, le ciel est sans nuages, au dehors tout est de feu, et le peintre se détourne et ferme les yeux. Mais quand la vapeur du soir enveloppe les bords de la rivière de poésie, comme d'un voile, et les pauvres constructions se perdent dans le ciel sombre, et les hautes cheminées deviennent des campaniles, et les magasins sont des palais dans la nuit, et toute la ville est suspendue dans les cieux, et le monde des fées est devant nous . . . alors la nature chante son chant exquis à l'artiste. »

<sup>2</sup> G. K. CHESTERTON, *Hérétiques*, Plon, p. 226.

« Comme d'un voile » ; Whistler a besoin de placer un écran entre lui et une réalité dont il se détourne. Il faut que ce voile adoucisse le paysage, il faut même qu'il le transforme ; car l'artiste a de la peine à accepter des cheminées telles quelles. Il ne peut les supporter que transformées en campaniles ; nous retrouvons d'ailleurs dans ce besoin la marque d'une époque où se répandit la mode des paravents, des rideaux épais et des ciels de lits compliqués. En outre, ce que Whistler baigne dans ses harmonies bleu et argent ou noir et or, ce ne sont pas des actions humaines, mais des fragments de paysages. Il n'éclaire en effet sa toile que par les reflets de la lune ou par ces restes indécis de jour que seules peuvent conserver, un moment encore avant l'obscurité totale, les flaques d'eau, les rivières, les masses d'arbres, les barques, les poutrelles en bois comme celles du vieux pont de Battersea.

Les *Nocturnes* de Georges de La Tour appartiennent à un tout autre ordre ; il a choisi la nuit, et par un étrange paradoxe qu'il a parfaitement réalisé, c'est pour mieux mettre au jour la grandeur de certaines scènes. La nuit n'est plus là pour voiler, mais pour mettre en évidence ; elle n'a plus pour rôle de métamorphoser, ou même d'effacer, mais bien au contraire de créer. La nuit devient féconde ; elle n'enfante plus seulement ces rêves qui se succèdent sans cesse dans notre sommeil et disparaissent aussitôt ; maintenant elle enveloppe de sa maternité les événements qui ont marqué l'histoire du monde. C'est la nuit de Troie dont les vieillards d'Argos, dans l'*Agamemnon* d'Eschyle, disent qu'elle a apporté la gloire à leur ville : « Ô nuit amie qui nous a donné de telles splendeurs. » C'est la nuit qui protège la rencontre de ceux qui s'aiment et dont le duo des amants loue la bienfaisance à la fin du *Marchand de Venise*. Enfin, c'est la nuit que chante le prêtre à la bénédiction du cierge pascal, « la nuit vraiment bienheureuse, qui seule a connu le temps et l'heure auxquels le Christ est ressuscité de la Terre ». — « *O vere beata nox* » ; c'est de cette nuit qu'il est écrit : « La nuit sera illuminée comme le jour, la nuit sera illuminée pour éclairer mes délices. »

Certains diront, avec raison, que Georges de La Tour, en se tournant vers la nuit, suivait tout simplement une mode ; certes il a connu les découvertes de Honthorst, si heureusement nommé par les

Italiens Gherardo della Notte, qui, avec une petite lanterne, s'essayait à percer la nuit de lueurs vacillantes.

D'autres diront, avec non moins de vérité, que Georges de La Tour s'inscrit dans la tradition sculpturale de nombreux peintres français<sup>3</sup>, de Fouquet à Poussin. La poitrine de saint Sébastien tué dont les muscles contractés par la douleur et l'angoisse se sont détendus dans le repos, l'ample robe qui, dans le *Saint Pierre délivré* du Musée d'Épinal, remonte jusque sous les bras de l'ange ou plutôt de la femme qui encourage le prisonnier, sont les morceaux d'un sculpteur qui possède également le sens du modelé et celui des larges pans. Or, pour accentuer la vie du modelé, quel meilleur procédé que l'emploi d'une lumière artificielle frappant la pierre au sein de l'ombre ? On se souvient de Rodin allumant une lampe et l'approchant du torse d'une statue grecque pour mieux faire saillir les imperceptibles dépressions inscrites par l'artiste dans la chair.

Mais le choix de la nuit dépasse de beaucoup, pour Georges de La Tour, ce que l'on a pu appeler cette « esthétique de flamme de bengale », ou cette méthode d'éclairage destinée à mettre en valeur le relief de certaines formes plastiques. Le peintre a plongé ses sujets dans la nuit, parce qu'il a pensé que seule elle était digne d'abriter certains mystères. Il est conforme au récit de l'Évangile, que la Nativité ait lieu au milieu de la nuit, que ce soit pendant la nuit que les bergers viennent saluer l'Enfant nouveau-né. C'est pendant la nuit qu'un ange vient éveiller saint Joseph pour l'avertir de fuir la colère d'Hérode. Il est conforme au texte des Actes des Apôtres, que ce soit au cours de la nuit qu'un ange apparaisse à saint Pierre et facilite son évasion de la prison. Il était habituel, dans l'antiquité, d'attendre la nuit tombante pour venir chercher le cadavre des suppliciés; aussi sainte Irène, accompagnée de ses suivantes, s'éclaire-t-elle d'une torche pour recueillir le corps de saint Sébastien. Il est plus gratuit, peut-être, d'avoir placé dans l'obscurité une scène de l'éducation de la Vierge, où la mère donne à l'enfant une leçon de lecture. C'est encore pendant la nuit que saint François d'Assise devient la proie

<sup>3</sup> Henri Focillon a établi sur ce point des conclusions de la plus évidente clarté.

de l'extase<sup>4</sup>, tandis que son compagnon agenouillé rend grâce pour la révélation qui vient de passer; seules les ténèbres permettent au saint de découvrir la clarté de l'invisible. Il fallait aussi la nuit pour qu'un jeune enfant se penche sur le corps de saint Alexis, et, sous l'interrogation angoissée de sa torche, se trouve en face du mystère de la mort.

Seule la nuit est assez auguste; seule elle peut engendrer le silence, ce « silence qui succède à des silences », et qui permettra au mystère de se manifester. L'âme peut se recueillir et les yeux peuvent contempler; les toiles de Georges de La Tour sont baignées de silence. La Vierge-enfant lit avec ses yeux, mais sa lecture est tout intérieure et elle ne prononce aucune parole. La jeune mère regarde son enfant avec une muette admiration. Dans l'étable de Noël, la Vierge joint les mains, tandis que les bergers se taisent; ce qu'ils regardent est indicible, et leur visage, comme les miroirs illuminés, s'éclaire d'un doux sourire ou d'une tendre contention. Ce n'est pas par des appels, ni même par des paroles à voix basse que les anges tirent saint Joseph de son sommeil ou guident saint Pierre prisonnier, mais avec des gestes doux; le bras droit de la jeune femme qui s'étend vers saint Joseph endormi pour le toucher et sa main gauche dont la paume tournée vers le ciel signifie qu'il est temps de se lever, traversent l'air sans rien remuer, comme une rame qui plonge dans une eau lourde; on dirait les mouvements de passe d'un hypnotiseur agissant sur un médium.

La douleur de sainte Irène et de ses suivantes, dont les pleurs sont étouffés, ne s'exprime par aucun sanglot; l'on voit des mains jointes ou des mains ouvertes en signe d'offrande, comme celles de cette jeune femme habillée d'une robe noire et coiffée d'un voile blanc qui, dans sa poignante tristesse, semble encore vouloir dire à l'archer tombé combien elle l'aime. Seule dans un coin supérieur du tableau, couronnant le sommet de cette scène, une autre femme manifeste un chagrin plus extérieur; mais elle a été placée là comme la représentation symbolique du génie funèbre. C'est seulement dans le *Reniement de saint Pierre* que les soldats troublent la paix de la

<sup>4</sup> S'il est vrai que le tableau intitulé *Les Deux Moines*, du Musée du Mans, représente bien cette extase de saint François d'Assise, selon l'interprétation de dom Henri de Laborde.

nuit, en jetant leurs dés sur la table et en riant bruyamment; ce déchirement du silence ajoute encore au sacrilège. D'ailleurs, le personnage principal, saint Pierre, grelottant de peur, parvient à faire taire son angoisse; celle-ci, par une sorte de contradiction, devient en quelque sorte immobile.

Enfin la nuit peut être illuminée, et l'on sait que cette lumière naissante, qui troue brusquement les ténèbres, est tellement plus mystérieuse que la lumière du jour, qui semble établie une fois pour toutes et ne laisse plus rien à deviner. Ce rayon dans la nuit est magique; il transforme en êtres surnaturels les personnages les plus humains. Delacroix qui montre au grand jour la lutte de Jacob et de l'Ange, est obligé de donner à celui-ci des ailes, bien que la tranquille aisance avec laquelle il arrête les efforts du lutteur, suffise déjà à déceler en lui le pur esprit. Georges de La Tour a adopté comme modèles de ses anges les propres membres de sa famille, peut-être sa femme ou sa fille; il n'a pas besoin de les surcharger ni d'ailes, ni d'auréoles. Il lui suffit de diriger un faisceau lumineux sur leur visage, qui émerge de l'épaisseur de l'ombre, et nous sommes saisis alors par la plus émouvante des apparitions. Le peintre fait mentir par avance la boutade de Courbet se refusant à peindre des anges tant qu'il n'en aurait point vus, car il a vraiment vu de ses yeux les anges qu'il a peints. On pourrait croire pour un instant que cet ange qui apparaît à saint Joseph n'est que la fille de la ferme venant, au petit jour, avertir le maître qu'il est l'heure d'aller aux champs; mais le visage d'une mortelle pourrait-il avoir, dans cette pénombre, le même éclat que le marbre ?

Par une coïncidence qui n'est peut-être pas le résultat du hasard, mais que provoque souvent le lent cheminement des hommes tendus vers toutes les découvertes et qui fait qu'à une même époque on rencontre des ouvriers séparés dans l'espace mais travaillant à la même tâche, Rembrandt et Georges de La Tour se dirigent vers le même but; Rembrandt est né treize ans après Georges de La Tour, il est mort une quinzaine d'années après lui. Il est peu probable qu'ils aient connu réciproquement leurs œuvres; et les historiens de l'art cherchent à établir s'ils n'auraient pas eu des modèles communs, en particulier Honthorst . . . Tous deux sont les plus grands magiciens de la

lumière qui illumine les ombres; le mystère, chez Rembrandt, nous apparaît beaucoup plus total, car il est impossible de deviner quelle est la source de cette lumière: jour estompé qui vient par la fenêtre du philosophe; lueur bienfaisante qui émane de la tête et des mains du Christ dans la *Pièce aux cent florins*; phosphorescence qui baigne les riches étoffes comme celles qui encadrent le corps de sa Bethsabée; éclaircie apportée par cette fillette qui court au milieu du sombre groupe des soldats de la *Ronde de Nuit*. Et cette fameuse *Ronde de Nuit*, dont il est vrai d'ailleurs que des vernissages inopportuns ont accentué l'équivoque, nous hésitons encore aujourd'hui à affirmer si elle est inondée de la lumière du jour ou enveloppée par l'obscurité de la nuit, preuve bien évidente de cette incertitude sur la vraie nature de la lumière chez Rembrandt. Eugène Fromentin l'a parfaitement dit: « C'est avec la nuit qu'il a fait le jour », mais nous ne savons vraiment grâce à quel foyer il a opéré cette mutation.

Il en est autrement chez Georges de La Tour qui, lui, est un Français qui jusque dans le mystère entend trouver de la clarté. Aussi, chez lui, le principe de l'éclairage est-il des plus explicables: le plus souvent, c'est une simple bougie dont la main d'un personnage intercepte la flamme; et cette main sert ainsi de réflecteur pour mieux centrer le rais de lumière sur le visage du nouveau-né ou le livre dans lequel la Vierge apprend à lire. Il peut arriver à la bougie de demeurer seule en scène; ainsi, dans ce tableau de l'église de Chancelade (Dordogne) qui fut découvert à la fin de la guerre et qui représente un *Christ aux outrages*, prostré dans la douleur. Jamais le Christ n'a paru aussi seul que dans cette représentation; mais, du moins, à côté de lui, la flamme vacillante au bout du bâton de cire brûle comme une suprême consolation. Quelquefois c'est le flamboiement d'une torche, et l'illumination, comme dans le *Saint Sébastien pleuré par sainte Irène*, acquiert alors une plus grande majesté. Ce qu'il y a de naturel, de conforme à la plus rigoureuse physique dans ce flamboiement, est encore souligné par l'extraordinaire précision de l'œil du peintre qui a pu enregistrer les élégants frémissements et les délicates volutes de cette flamme avec la même netteté que le cinématographe rejoint aujourd'hui pour décomposer au ralenti devant nous le vol d'un oiseau. Toute cette poésie que l'écran moderne nous

a livrée en nous révélant des mouvements jusque là inconnus — soit que le temps se comprime et que la fleur s'élève en quelques secondes pour ouvrir ses pétales, soit que le temps, au contraire, s'élargisse et que des masses d'eau retombent avec la lenteur d'une plume freinée par les airs, — cette poésie des mouvements secrets et cependant perceptibles, Georges de La Tour l'a saisie par la seule exigence qu'il avait du réalisme. Et c'est de ce réalisme, de cette vision parfaitement véridique des choses, véridique jusqu'à l'hallucination, que naît un mystère aussi étonnant que celui qui surgit de l'inconnu.

La contemplation de la réalité, voilà en effet la plus émouvante des énigmes, la plus incomprise. Et Chesterton pouvait reprocher à Bernard Shaw de ne pas être assez facilement satisfait par cette réalité : « Il ne suffit pas que M. Shaw contemple, la tête haute et le visage dédaigneux, l'immense panorama des empires et des civilisations, pour nous convaincre qu'il voit les choses comme elles sont. Il m'en convaincrerait plus sûrement si je le voyais contempler ses pieds dans une religieuse extase <sup>5</sup>. »

Et certes, il faut se dire que les choses que nous voyons pourraient ne pas être, et alors notre admiration sera d'autant plus grande de ce qu'elles sont bien ainsi. La réalité, mais une réalité décomposée dans tout son mécanisme, une réalité qui entr'ouvre ses yeux les plus cachés, voilà la source du mystère. L'artiste est parvenu à fixer ces volutes que dessine dans l'air la flamme d'une torche; et c'est avec la même attention qu'il a reproduit le rythme des gestes. Tous les gestes des personnages, chez Georges de La Tour, sont empreints de la plus haute distinction, si nous entendons par distinction le fait de ne pas se livrer entièrement, sans toutefois se dissimuler, dans un mouvement, une attitude du corps, mais de garder quelque chose en réserve. Les gestes donnent ainsi la preuve qu'ils sont commandés par une vraie volonté, par une musculature bien racée et sûre d'elle-même. Les mains qui se tendent pour éveiller ou pour encourager, celles qui servent d'écran à la lueur des bougies (je pense en particulier à la main translucide, presque lumineuse comme une fleur de la nuit, avec laquelle l'Enfant Jésus dirige l'éclairage pour

<sup>5</sup> *Hérétiques*, p. 53.



faciliter le travail du charpentier saint Joseph <sup>6</sup>), toutes ont cette autorité et cette délicatesse, résultant d'une superposition de plusieurs moments de la réalité suivis par la subtilité du regard. Tous les personnages de Georges de La Tour, et ses paysans comme les autres, ont cette parfaite élégance de la tenue, qui témoigne d'une race d'élite; on en trouverait une autre marque dans la sobriété de tout leur vêtement.

Nous ne pouvons savoir si, à la fin de sa vie, Georges de La Tour subit des influences lointaines de Port-Royal, comme Philippe de Champagne; ce qui est certain, c'est que ses Vierges, ses anges, ses saints sont habillés avec des robes dont l'austérité de lignes et la simplicité de tissu rappellent la bure que revêtait la Mère Angélique. Seule, sainte Irène, parce qu'elle est princesse, et la femme qui joue aux cartes dans *l'Enfant prodigue*, parce qu'elle est courtisane, sont ornées de vêtements plus somptueux; la débauche des ornements chez cette dernière souligne davantage sa condition. Chez les autres, l'étoffe toute unie, à la fois épaisse et souple, se prête admirablement à ces drapés à larges pans qui accusent encore la ressemblance de celles qui en sont recouvertes avec des statues. Maurice Barrès, s'il avait connu ce lorrain, eût aimé contempler ses modèles aux traits si nobles, symboles pour la terre qui les a vus naître d'éternelles résurrections; et, comme pour le Greco, comme pour Claude Lorrain, il aurait essayé de mettre le mystère de Georges de La Tour « en pleine lumière ». Marcel Proust nous rappelle que dans le sommeil, particulièrement dans le sommeil lourd « se dévoilent pour nous le retour à la jeunesse, la reprise des années passées, des sentiments perdus, la désincarnation, la transfiguration des âmes, l'évocation des morts, les illusions de la folie, la régression vers les règnes les plus élémentaires de la nature, . . . tous ces mystères que nous croyons un peu connaître et auxquels nous sommes en réalité initiés presque toutes les nuits ainsi qu'à l'autre grand mystère de l'anéantissement et de la résurrection ».

Comme le sommeil le plus profond, un grand peintre nous initie à des mystères; et, dans le cas de Georges de La Tour, en même temps qu'il nous trouble par leur étrangeté, il nous en explique le sens. Il ne nous fait pas apparaître, comme un Gustave Moreau, des têtes

<sup>6</sup> Toile qui appartient à M. Percy Moore Turner, à Londres.

sanglantes, des vols de chevaux blancs, des ceintures de pierreries sur la chair nue; pour lui, tout ce qui est mystérieux est réel, tout ce qui est mystérieux est plausible.

Regardons le *Saint Jérôme travaillant dans sa cellule*, toile d'une matière hardie et brillante qui apparente cet homme d'études à un moine de Zurbaran. Le saint tient ses lunettes près de ses yeux afin de mieux examiner un manuscrit qui lui servira sans doute pour sa grande œuvre de traduction des Livres saints. Comme un haut dignitaire de l'Église, il est revêtu d'une cape rouge boutonnée, cape d'un rouge très particulier allant du vermillon au violet tendre, cape d'une parfaite netteté qui contraste avec le collier de barbe un peu hirsute. Quel est l'élément qui accuse encore le caractère inattendu de ce vénérable chanoine, dont l'apparition a quelque chose d'un peu fantomatique? Sans aucun doute, c'est une sorte de hiératisme, peu visible au premier coup d'œil, puisque le saint fait un mouvement avec chacun de ses bras, l'un tenant des lunettes et l'autre un manuscrit, mais hiératisme très rigoureux: en effet, le peintre, fort consciemment, a suivi dans le tracé des lignes de son portrait les lois strictes de la frontalité, telles que les pratiquaient les statuaires égyptiens. Le nez, la bouche, les boutons qui ferment le camail, le pli qui divise le manuscrit, forment une seule ligne parfaitement droite, séparant le tableau en deux parties égales. Sous les plis de son manteau, le grand docteur prend ainsi la rigidité d'un Sphynx. D'ailleurs, sur la table de travail, une série de natures mortes, un gros livre ouvert, une tête de mort, des ciseaux, un encrier, un sceau, autant d'objets peints avec amour et minutie, l'encadrent d'une atmosphère de familiarité et viennent lui donner un cachet d'authenticité, d'existence réelle. Idée qu'avait déjà suivie le maître de l'*Annonciation d'Aix*, dont les volets consacrés à Isaïe et à Jérémie, nous montrent les deux prophètes placés au-dessous d'une étagère qu'encombrent des livres et tous les instruments nécessaires pour celui qui veut écrire.

La présence d'une nature morte peut d'ailleurs quelquefois renforcer l'impression d'étrangeté; ainsi, dans le *Saint Jérôme pénitent*, le saint a dépouillé de ses vêtements son corps, corps à la fois vigoureux et macéré dans sa nudité. Il tient comme deux armes, son crucifix d'une main, de l'autre une cordelette, cordelette rendue avec

l'exactitude du trompe-l'œil et dont il va fustiger sa chair; tandis qu'à côté du saint agenouillé, s'étale, sur une sorte de rebord, son large chapeau d'évêque avec ses amples bords et ses glands. Ce chapeau rappelle le rang élevé que certains artistes ont faussement attribué à Jérôme dans la hiérarchie ecclésiastique; et, en même temps, cette pièce honorifique du vêtement placée à côté d'un corps nu, dont la chair tremble en attendant la douleur, produit un effet des plus singuliers.

Quelquefois Georges de La Tour provoque l'effet de mystère par des moyens plus extérieurs bien connus de la tradition; ainsi, ce miroir devant lequel sainte Madeleine se laisse aller à sa douleur, douleur parfaitement contenue d'ailleurs et que manifeste seulement ce doigt discrètement mordu par ses belles lèvres — le miroir qui tient une si grande place dans la peinture du moyen âge, dont le rôle, au milieu d'un intérieur comme celui des Arnolfini dans le tableau de Jean van Eyck, est d'ouvrir les regards sur un monde nouveau, d'agrandir jusqu'à l'infini une chambre enclose, — le miroir qui sert d'instrument à la sorcellerie de tous les temps, le miroir brillant comme une porte sur l'inconnu, et à travers laquelle il ne restera plus au Cocteau du *Sang d'un poète* qu'à vouloir pénétrer en faisant voler ses éclats comme des morceaux de cristal.

Enfin, dans certaines de ses œuvres, et plus spécialement dans ce que l'on peut appeler ses œuvres diurnes, comme s'il éprouvait le besoin d'en atténuer ce qu'elles pourraient avoir de trop quotidien, Georges de La Tour, tout comme Rembrandt, marque son penchant pour les défroques magiques d'un autre âge: les tiaras, les étoffes rutilantes. Nous avons dit qu'il paraît certaines femmes de vêtements luxueux; il en coiffe d'autres d'inexplicables turbans à l'orientale: c'est le cas de la servante du *Tricheur* et de cette troublante tête de jeune femme de la collection Fischmann à Munich. Pourquoi ces accoutrements surprenants qui appartiennent à des modèles venus on ne sait d'où?

Et que dire, enfin, du type ethnique de certains visages? Les historiens de l'art ont remarqué que la Vierge de l'*Éducation de la Vierge*, de l'*Adoration des Bergers*, de la *Nativité*, présente un type féminin quelque peu bouddhique; en particulier la jeune mère du nouveau-né a l'apparence vaguement chinoise de certaines femmes

d'Ingres. Peut-être est-ce tout simplement le silence, le regard intérieur tendant toujours à abaisser les paupières, à brider un peu les yeux, qui apparentent les Vierges de Georges de La Tour à ces visages contemplatifs de l'Extrême-Orient ! Il reste en tout cas difficile d'expliquer le type mongol de deux des soldats qui composent le corps de garde du *Renielement de saint Pierre*, l'un d'eux avec sa barbe mince et son chapeau à plumes évoque tout à fait un guerrier de Tamerlan. Les nègres étaient nombreux dans les ports néerlandais, où Rubens et Rembrandt se sont penchés avec sympathie sur leurs faces souvent si ouvertes; mais la présence de jaunes dans la Lorraine du XVII<sup>e</sup> siècle est beaucoup plus hypothétique. Ce que la présence de pareilles figures a d' inexplicable ajoute encore, sans qu'il y ait rien de concerté, à la singularité de l'œuvre du peintre lorrain.

L'acuité du regard avec lequel le peintre saisit la réalité, confine à la vision; mais il veut que cette vision soit clairement ordonnée. Il ne veut pas que le mystère se disperse et absorbe la toile, comme chez Rembrandt; il ne veut pas que son œuvre pose une énigme, comme cette *Ronde de Nuit*, où la vie avec toute sa rapidité, sa diversité, glisse entre nos doigts, sans que nous puissions la saisir; où l'instant qui va suivre l'instant représenté ne laissera rien subsister de celui-ci. Chez Georges de La Tour, rien ne bouge; l'action commencée reste immuable; et cette action se construit avec la rigueur la plus absolue. Dans le *Saint Sébastien*, le rythme de la composition atteint la plus parfaite noblesse: le corps du saint étendu, sainte Irène agenouillée, les trois pleureuses debout, chacune placée toujours plus haut et dépassant de la tête sa compagne, tout ce groupe crée un mouvement ascensionnel de lignes qui se déploie comme un éventail, dont un casque ayant roulé à terre marque le pivot. Si la seule pavane peut convenir par sa majesté pour une cérémonie funèbre, y a-t-il plus somptueuse « pavane » que ce *Sébastien* où tous les figurants dessinent la roue de l'oiseau royal, mais la roue d'un paon qui aurait éteint les constellations de son plumage ?

Le casque de l'archer, tout comme celui des gardes dans le *Renielement de saint Pierre*, s'évase en pointe avec des pans coupés, ce qui lui donne l'aspect d'une figure géométrique. Ainsi Georges de La Tour place dans certains coins de ses tableaux des formes sim-

plifiées, toutes abstraites, des casques, des tables à surface lisse, des escabeaux carrés, des livres ouverts en forme de cubes blancs, autant d'éléments qui achèvent l'ordonnance, s'adressent à notre raison, et font contrepoids à ce que le sujet et les circonstances pourraient avoir de trop insolite.

En fait, tout un aspect de la composition chez Georges de La Tour traduit fort heureusement certaines tendances de l'âme française. Les personnages de ses tableaux, admirablement groupés en ensemble harmonieux, restent en même temps parfaitement séparés, chacun gardant, si l'on peut dire, toute sa personne.

Chez les frères Le Nain, spécialement chez Antoine, nous avons des groupes de personnages, paysans, artisans, bourgeois, qui sont disposés en série, posant complaisamment devant le peintre comme devant le photographe, mais absolument distants les uns des autres, ayant l'air d'ignorer qu'il y a d'autres humains à côté d'eux. Ces réunions de famille ressemblent en fait à des alignements tout disparates, très proches du jeu de passe-boule, comme dans la *Noce* du douanier Rousseau.

Dans ce *Saint Sébastien*, au contraire, les cinq personnages constituent un groupe indissoluble, et aucun ne pourrait être retranché, pas même la pleureuse du fond, sans rompre l'équilibre; et cependant l'on sent bien que tous ces êtres sont cloisonnés, enclos dans un univers différent. Saint Sébastien étendu, immobile, qui ne fera plus de réponse et qui est enfermé dans la mort; sainte Irène s'enfonçant dans un silence respectueux; les trois suivantes, chacune absorbée à sa façon dans sa tristesse.

Et que dire du *Tricheur* où l'artiste, après beaucoup d'autres, illustra une scène célèbre du « fils prodigue » ? Cette disposition y est encore plus saisissante. Le fils prodigue, richement costumé, avec un fastueux chapeau à plumes, joue aux cartes avec une jeune femme et un jeune homme qui, de toute évidence, s'appêtent à le duper; le jeune homme a habilement dissimulé en réserve dans sa ceinture, derrière lui, quelques cartes de rechange. La femme coule un regard de côté, faisant un signe de connivence à son complice, tandis qu'une servante verse une liqueur dans des verres de fin cristal; celle-ci guette un geste pour quelque louche besogne. Tous les auteurs de

ce petit drame forment un tout bien uni; ils ne sont pas simplement juxtaposés, comme les personnages d'Antoine Le Nain. Trois d'entre eux préparent un mauvais coup contre le quatrième, et l'action circule parfaitement continue entre la victime et les trois représentants de cette pègre de luxe. Mais si les quatre personnages sont liés par l'habileté de la composition, ils sont profondément divisés par leur être même, tout entiers retournés sur eux-mêmes. Cette disjonction, ce sens de la séparation des individus résultant d'une analyse exacte, se retrouve chez la plupart des classiques de notre XVII<sup>e</sup> siècle français.

\* \* \*

L'œuvre de Georges de La Tour pose un certain nombre d'autres problèmes techniques, spécialement pour l'emploi des couleurs. Nous ne les avons pas abordés. Ce sont en fait des problèmes techniques qui sont au départ de toute création artistique. Gabriel Marcel<sup>7</sup> nous rappelle de façon fort opportune qu'il faut entendre par « technique » toute discipline tendant à assurer à l'homme la maîtrise de son objet. Mais dans cette recherche pour acquérir plus de maîtrise, l'artiste va au-delà de sa propre technique. Il est même juste de croire que c'est dans la mesure où il dépasse cette technique qu'il compte vraiment comme artiste, dans la mesure où il exprime beaucoup plus qu'il ne pensait d'abord en se mettant à sa tâche. Par là les peintres nous autorisent à des interprétations de leurs chefs-d'œuvre, et il est toujours légitime de chercher dans une toile des trouvailles qui n'étaient peut-être pas dans les intentions primitives de l'exécutant. Cette autorisation, Baudelaire la demandait discrètement dans son étude sur Constantin Guys, le « peintre de la vie moderne » : « Les considérations et les rêveries morales qui surgissent des dessins d'un artiste sont, dans beaucoup de cas, la meilleure traduction que le critique en puisse faire<sup>8</sup>. »

\* \* \*

Or, en fait, dans le cas de Georges de La Tour, ses œuvres prestigieuses qui viennent aujourd'hui redonner confiance à notre monde obscurci sont le résultat d'une méditation délibérée; les historiens de

<sup>7</sup> *Être et Avoir*, p. 271.

<sup>8</sup> *Curiosités esthétiques*, Editions de la Pléiade, t. II, p. 352.

l'art nous révèlent que c'est après de nombreuses années d'essais et de recherches que le peintre lorrain trouva ce qui devait être l'essentiel de son art; et cette découverte revêtit la nécessité d'une véritable vocation. Il ne devait plus se contenter de reproduire un mendiant, aux haillons pittoresques, qui joue de la vielle sous le soleil. Il devait renouveler le miracle de la lumière qui jaillit dans la nuit. Et Georges de La Tour y parvint à la suite d'une longue patience et d'un travail sans fin. Car tous les miracles sont mérités.

Jean MOUTON,  
conseiller culturel  
de l'Ambassade française au Canada.

# *La carrière diplomatique*

---

Vous n'ignorez pas que des âmes mal pensantes ont fait dériver la « diplomatie » du mot grec διπλοῦς, double au sens de fourbe, d'où la « duplicité ». Cette étymologie erronée était peut-être cause de ce que ma mère souriait à l'idée que je voulais me faire diplomate alors que j'étais porté à dire tout ce que je pensais, même lorsque cela n'était pas nécessaire. Les bons auteurs affirment que « diplomatie » provient de δίπλωμα, à savoir l'acte plié en double, la lettre de créance remise par l'agent diplomatique au chef d'État auprès duquel il est accrédité. Par dérivation, la diplomatie est devenue la science et l'art de la conduite des rapports internationaux. Pour parler en termes plus existentialistes, je la définirai avec le nouveau dictionnaire diplomatique soviétique comme l'instrument de la politique extérieure de l'État.

Tout service diplomatique se compose d'une administration centrale, qui est le ministère, et de missions extérieures, principalement les ambassades et les légations. C'est la division que j'adopterai pour mon exposé. Et, puisque nous sommes au Canada, je commencerai par traiter spécifiquement de l'origine et de l'organisation de notre ministère des Affaires extérieures, à Ottawa.

La diplomatie évoque l'idée de la souveraineté extérieure. Aussi des étrangers m'ont déjà demandé comment il se fait que le Canada possède un ministère des Affaires extérieures depuis 1909 alors que sa condition d'État souverain n'a été reconnue au point de vue constitutionnel qu'à la conférence impériale de 1926, et au point de vue strictement juridique qu'avec le Statut de Westminster du 11 décembre 1931.

L'explication de cette anomalie apparente nous est fournie dans un mémoire que monsieur Joseph Pope, alors sous-secrétaire d'État du Canada, soumit à une commission royale sur le service civil le 25 mai 1907. À cette époque, n'importe quel ministère désirant communiquer avec un gouvernement étranger le faisait par l'entremise



directe du gouverneur général, qui en référerait à Londres. Or, cette initiative concurrente des divers ministères donnait naissance aux inconvénients principaux que voici : manque de coordination dans l'action, dispersion des archives (dans tous les ministères), enfin risque d'improvisations malheureuses de la part de fonctionnaires non préparés pour la conduite de la correspondance internationale. C'est ce que relevait monsieur Pope dans son mémoire de 1907. Et il ajoutait :

Je suggère que toute dépêche relative aux affaires extérieures soit référée . . . à un ministère unique composé d'hommes entraînés dans l'étude de ces questions et dans la conduite de la correspondance diplomatique. Ces fonctionnaires se tiendront en rapports étroits avec les autres ministères, dont ils tireront tous les renseignements nécessaires, en somme la matière première de leur travail ; mais l'assimilation de ces renseignements et leur présentation dans la forme diplomatique sera leur seule affaire . . . Je recommande [ concluait monsieur Pope ] qu'un petit groupe de jeunes gens bien éduqués et soigneusement choisis soient attachés au ministère dont je réclame la création, et qu'ils soient spécialement entraînés dans la connaissance et le maniement de ces sujets. De cette façon nous acquerrons en matière de questions internationales une méthode rationnelle qui nous fait entièrement défaut à l'heure actuelle.

C'est dans ces circonstances que fut créé le ministère des Affaires extérieures, par une loi qui entra en vigueur le 1<sup>er</sup> juin 1909. Il n'était pas alors question pour le Canada de négocier lui-même ses traités non plus que de se faire représenter à l'étranger. Le seul changement fut que le nouveau ministère reçut compétence exclusive pour agir auprès du gouverneur général en matière de rapports internationaux. L'intermédiaire du gouverneur général ne sera supprimé qu'après la conférence impériale de 1926, soit exactement le 1<sup>er</sup> juillet 1927.

Voyons maintenant ce qu'ont été les débuts et l'évolution du ministère des Affaires extérieures. Il se met à fonctionner en juillet 1909, dans l'édifice de la Chambre des Communes. À la mi-octobre de la même année, il déménage à l'édifice Trafalgar, angle des rues Queen et Bank. C'est en 1915 qu'on l'installe définitivement dans l'Édifice de l'Est, au milieu d'autres ministères qu'il a graduellement évincés. Depuis quelques mois, l'Édifice de l'Est signifie exclusivement le bureau du premier ministre, le Conseil privé et le ministère des Affaires extérieures, et nous cherchons à y ramener celles de nos divisions qui avaient dû chercher un gîte ailleurs.

Rien de plus révélateur que la croissance de notre personnel. Le ministère des Affaires extérieures s'est ouvert en 1909 avec un sous-secrétaire d'État et cinq commis. Sur la liste de 1916, soit au milieu de la première Grande Guerre, je ne vois encore que le sous-secrétaire d'État, un sous-secrétaire d'État adjoint, un conseiller juridique, un secrétaire particulier du ministre, un comptable, un traducteur, 14 commis et 2 messagers. En 1930, malgré nos cinq missions à l'extérieur (à savoir celles de Londres, de Washington, de Paris, de Tokio et de Genève), il n'y a encore que 18 fonctionnaires diplomatiques. Il y en a 30 en 1940; 69 en 1945. Le 30 novembre dernier, nous avons atteint le chiffre de 216, sans compter plus de 900 fonctionnaires de rang non diplomatique. Notre plus fort mouvement d'expansion s'est donc déclenché durant la dernière guerre et il n'a pas cessé de s'accélérer depuis.

Pour compléter ces statistiques, j'ajoute qu'un peu plus de la moitié du personnel se trouve à l'étranger. Nos missions extérieures comprennent actuellement: 13 ambassades, 9 légations, 7 hauts-commissariats (dans les pays du Commonwealth), 11 missions consulaires, 1 mission militaire (à Berlin), 1 mission dite de liaison (à Tokio), enfin notre délégation permanente aux Nations-Unies.

En tant que machine administrative, le ministère des Affaires extérieures de 1948 est naturellement une tout autre chose que celui de 1909. Même en 1934, lorsque j'y suis entré, c'était encore rudimentaire. Des secrétaires déjà prometteurs tels que messieurs Pearson et Robertson, s'arrachaient les yeux dans une partie des combles que nous appelions le « brain trust ». Le sous-ministre lisait presque tout ce qui entrait et signait presque chaque bout de papier qui sortait. Le seul spécialiste en titre, c'était notre conseiller juridique. D'autres se spécialisaient en réalité parce qu'on prenait l'habitude de leur référer un genre particulier de questions pour lesquelles ils manifestaient de l'aptitude, par exemple en matière commerciale ou financière; mais c'était l'exception confirmant la règle. Nous, les troisièmes secrétaires, nous pouvions faire un peu de tout le même jour: du code, du protocole, du droit, de l'économique, etc. Puis, entre 4 et 5 heures, nous nous rencontrions avec nos aînés dans l'antichambre

du sous-ministre, dossiers et correspondance en main, pour la signature. C'était encore le stade familial.

Aujourd'hui, seuls les chefs de division ont des rapports directs réguliers avec le sous-ministre. Le chef de division doit n'envoyer au sous-ministre que ce que ce dernier doit voir — soit à cause de l'importance de la matière, soit à cause du caractère douteux de la solution proposée. Le sous-ministre n'aurait pas le temps de tout contrôler. Pour ce qui est du ministre, il faut filtrer encore davantage. Les chefs de division ne traitent avec lui que par l'entremise du sous-ministre, et normalement par mémoire écrit. Il faut être aussi concis que possible, tout en couvrant l'essentiel, et il faut s'efforcer d'aboutir à une conclusion précise sous laquelle le ministre n'aura qu'à écrire: « I agree. »

Les divisions ont été inaugurées durant la dernière guerre. Il y en a actuellement douze et je n'ai guère le temps que de les énumérer. Nous avons d'une part ce que nos collègues anglo-saxons appellent volontiers les divisions « fonctionnelles »: à savoir, la division économique, la division juridique, la division consulaire, la division du protocole, la division de l'information, la division des Nations-Unies, la division de liaison pour la défense (établie en novembre dernier), la division du personnel et la division administrative. D'autre part, nous avons trois divisions dites géographiques: à savoir, la division du Commonwealth, la division européenne (qui, en fait, couvre non seulement l'Europe, mais encore l'Afrique et le Moyen-Orient), enfin la division de l'Amérique et de l'Extrême-Orient. Outre qu'elles s'occupent de toutes questions qui ne relèvent pas spécifiquement des neuf divisions « fonctionnelles », les trois divisions géographiques sont généralement chargées de coordonner la politique canadienne sous ses divers aspects dans les régions de leur compétence respective.

Prenons maintenant un exemple — celui d'un coup d'État survenu dans un pays où nous avons une représentation — et voyons comment opère le mécanisme dont je viens de vous désigner les rouages. Le télégramme de notre ambassadeur nous informant de l'événement sera probablement dirigé sur la division géographique concernée, tandis que des copies seront envoyées à notre sous-secrétaire d'État, à notre secrétaire d'État et au premier ministre. La première

tâche de la division géographique sera de préparer un mémoire interprétatif, et d'alerter les autres divisions et ministères intéressés afin d'établir un plan d'action. Ce mémoire ira au ministre et, par ce dernier, jusqu'au Cabinet si le coup d'État a de l'importance pour le Canada. Une copie du mémoire ira automatiquement à la division de l'information, qui s'en servira éventuellement pour un communiqué. Avons-nous des intérêts d'ordre économique ou financier en danger: ceci relèvera de la division économique, laquelle traitera vraisemblablement avec les ministères du Commerce et des Finances. S'agit-il de prêter assistance à des citoyens canadiens: la division consulaire entre en jeu. S'agit-il de reconnaître le nouveau régime: c'est au tour de la division juridique et de la division du protocole. La division de liaison pour la défense verra à l'aspect militaire, bien entendu en coopération avec le ministère de la Défense nationale. La division du personnel devra remanier ses cadres, advenant l'évacuation de notre mission. La division administrative s'occupera alors du rapatriement et des frais qu'il comporte. Toutes ces divisions se consulteront mutuellement ou tout au moins s'informeront les unes les autres de leurs actes respectifs. Et, lorsqu'une décision interviendra de la part du sous-ministre, du ministre ou du Cabinet, la situation aura été examinée préalablement sous tous ses aspects particuliers non moins que dans son ensemble. C'est un travail d'équipe.

Maintenant, quelques mots sur les conditions de vie dans ce ministère dont je viens d'exposer le mécanisme. Tout d'abord on y travaille certainement beaucoup. La matière devient de plus en plus abondante, à mesure que se multiplient nos relations internationales, et l'on sait l'extraordinaire essor qu'a pris notre pays à ce point de vue. Songeons, par exemple, que nous avons pris part à 86 conférences internationales au cours de la seule année 1947. D'ailleurs cette matière est si intéressante qu'on est tenté de s'y adonner comme à un sport. Puis il y a la concurrence. Notre mouvement d'expansion se poursuit, offrant des occasions de promotion pour ceux qui se montrent capables d'assumer de plus grandes responsabilités. Chacun cherche donc à se faire valoir. Il faut voir le zèle des suppléants durant l'absence des chefs. C'est un peu comme la spirale de l'in-

flation et je reconnais qu'il y a danger de se brûler. Le secret est de donner la limite de sa capacité sans cependant compromettre son équilibre.

Autre caractéristique de notre ministère: la tolérance. Nous sommes des voyageurs. Or, les voyageurs se rendent compte que la Providence a largement réparti les qualités comme les défauts. Nous avons des collègues de races française, anglaise, russe, juive, etc., sans que cette différence de globules affecte nos rapports les uns avec les autres. Au point de vue de la langue, on ne peut pas dire que le français ait atteint l'égalité de fait avec l'anglais. Il est possible d'entrer au ministère avec la seule connaissance de l'anglais alors qu'il n'est pas possible d'y entrer avec la seule connaissance du français. Mais il existe au moins une aspiration sérieuse vers le bilinguisme et je sais qu'à l'occasion monsieur Pearson a insisté devant des auditoires anglophones sur l'importance d'apprendre le français avant que d'entrer dans notre service. Je ne suis pas porté à être trop exigeant attendu que je parle moi-même l'anglais avec un accent français prononcé. Un jour, au Collège de Montréal, alors que j'avais fait la lecture en anglais durant le repas, un vieux Sulpicien français avait bien voulu m'encourager en me disant: « Je vous félicite, c'est la première fois que je comprends de l'anglais ! »

Puis-je aussi mentionner l'influence de la lignée vraiment hors de pair de ceux qui ont présidé à nos destinées jusqu'à date. J'ai déjà parlé de notre premier sous-secrétaire d'État, Sir Joseph Pope. Son successeur, en 1925, fut le docteur O. D. Skelton, ancien doyen de la faculté des arts et chef du département de sciences politiques à l'Université Queen's. C'était un homme savant, modeste et bon, qui mourut littéralement à la tâche en 1941. Puis ce fut M. Norman Robertson, intellectuel de haute classe qui se serait tué comme son prédécesseur si l'honorable M. King n'avait pas eu la sagesse de l'envoyer comme haut-commissaire à Londres en 1946. Le dernier fut le génial et souriant Lester B. Pearson, qui s'est permis de devenir notre ministre il y a quelques mois. Il en est un autre que je puis bien leur associer, puisqu'il fut le sous-ministre « associé » de monsieur Pearson — je veux parler de monsieur Laurent Beaudry, le plus parfait gentilhomme qu'ait connu notre ministère. Le surmenage

l'a obligé de prendre prématurément sa retraite le printemps dernier. Et, pour le couronnement, vous me permettrez de rappeler le nom de monsieur Saint-Laurent qui, durant son trop court stage à la direction du ministère des Affaires extérieures, a établi un standard de compétence qui nous a tous éblouis. Tous ces hommes (et je pourrais allonger la liste si je citais les noms de certains de nos représentants à l'étranger) ont créé une tradition qui nous incite à nous surpasser pour la maintenir.

Mais je me hâte d'en venir aux missions à l'extérieur, sans quoi on pourrait penser que j'attache une importance exagérée au ministère du fait que je m'y trouve actuellement. Je vous fais grâce, entre autres, de la classique de l'évolution du droit de légation au Canada, qui fit l'objet de ma première conférence, à la salle Saint-Sulpice de Montréal, en 1934. Je me contenterai d'esquisser la vie du diplomate dans les capitales étrangères par comparaison avec celle qu'il mène au ministère.

Le travail du diplomate en poste à l'étranger consiste principalement à renseigner son gouvernement sur ce qui se passe dans le pays où il est accrédité, puis à négocier, enfin à représenter au sens cérémonieux de l'expression.

Le rôle d'informateur du diplomate diffère dans une certaine mesure de celui du journaliste. Ayant accès aux sources officielles, à ses collègues du corps diplomatique, et — sauf en certains pays totalitaires — à toute l'élite locale, le diplomate se doit encore plus scrupuleusement que le journaliste de n'envoyer que des renseignements contrôlés par les divers moyens licites dont il dispose. La primeur sensationnelle (scoop) est plus dangereuse pour le diplomate que pour le journaliste. En outre, le diplomate doit toujours interpréter les faits qu'il rapporte, afin que, devant une situation donnée, son gouvernement trouve au dossier tous les facteurs de cette situation en même temps que des indications sur l'attitude qu'il y a lieu d'adopter. Le bon diplomate sera donc doué du sens philosophique: il s'efforcera d'expliquer les choses par leurs causes profondes, sinon premières. À cet égard, sans être un louangeur du temps passé, j'estime que les grands diplomates d'avant 1914 nous ont donné un exemple avec lequel il n'est pas facile de rivaliser. Nous n'avons

pas les dons d'ubiquité et d'omniscience. Il y a aujourd'hui trop de conférences, de dépêches, de télégrammes, de télétypes, de téléphones — bref trop de bousculade pour que nous puissions traiter sereinement chaque sujet comme ils le faisaient à l'époque.

Pour ce qui est de la négociation, je dois d'abord reconnaître que nos ambassadeurs et ministres dits « extraordinaires et plénipotentiaires » ne sont en réalité pas plus extraordinaires ni plénipotentiaires que le Saint-Empire romain n'était saint ou romain. Ils sont désormais ordinaires du fait que leurs missions sont de caractère permanent — à la différence des missions spéciales et partant extraordinaires du temps de jadis; et, sauf pour affaires de routine, ils n'ont de pleins pouvoirs que ceux qu'ils obtiennent spécifiquement de leur gouvernement à l'occasion d'une négociation déterminée. En d'autres termes, dans la négociation, les diplomates ne sont que les agents du gouvernement dont ils reçoivent les instructions. Mais n'allons pas trop loin. Si un ambassadeur ou ministre ne dirige pas directement la politique extérieure de son gouvernement à l'égard du pays où il est accrédité, il peut néanmoins l'influencer de façon décisive par les rapports qu'il lui fait parvenir. L'administration centrale a besoin de ses ambassadeurs tout comme ceux-ci ont besoin d'elle. Le ministère ne doit jamais manquer de consulter son chef de mission avant de prendre une décision importante à l'égard du pays où ce chef de mission le représente. En fait, il arrive que des chefs de mission passent des observations critiques sur les instructions qu'ils ont reçues, avec le résultat que leur gouvernement décide parfois de révoquer ces instructions après s'être rendu compte de la sagesse des vues de leur envoyé. Donc le diplomate à l'étranger n'est pas que le haut-parleur de son ministère.

Arrêtons-nous un peu plus longtemps sur l'aspect strictement extérieur de la représentation, celui qui nous rappellera davantage le diplomate de nos lectures d'autrefois: ce chamarré portant monocle, qui ne circulait qu'en brillant équipage et qui soulevait des incidents graves pour des questions de places à table.

Bien que la carrière se soit considérablement démocratisée depuis 1918 et qu'on ait même parlé de diplomatie en bras de chemise, il demeure que le diplomate — surtout le chef de mission — est un per-

sonnage auquel on accorde des privilèges et des honneurs spéciaux et qui doit de son côté faire montre d'un certain faste. Cette fois, nous constatons que le diplomate à l'étranger se trouve sur un tout autre pied qu'au ministère, la cause de la différence étant le caractère représentatif qu'il revêt dans le premier cas, alors que dans le second il n'est qu'un citoyen comme les autres.

Le caractère représentatif de la carrière pousse les gouvernements à consentir les crédits nécessaires pour que leurs agents diplomatiques disposent des moyens matériels de leur faire honneur. On les loge à bonne enseigne. Le Canada, en ces dernières années, a fait l'acquisition d'immeubles imposants et de bon goût. Monsieur Antoine Monette, l'architecte du ministère, voyage une partie de l'année pour trouver ces immeubles, les restaurer et les meubler. Puis, les diplomates à l'étranger touchent des frais de représentation (environ l'équivalent de leur traitement), qui leur permettent d'ajouter à leur train de vie et de recevoir. Une bonne cuisine incite à de meilleures dispositions, si ce n'est aux confidences. Plusieurs pays exemptent leurs diplomates de l'impôt sur le revenu pendant qu'ils sont à l'étranger. C'était encore le cas chez nous il n'y a pas très longtemps. Par ailleurs, la coutume internationale exempte presque toujours les diplomates étrangers des droits de douane et d'accise — ce qui leur permet de se procurer à bon compte certaines commodités de la conversation diplomatique, comme les boissons alcooliques et les tabacs.

À propos de l'habillement, c'est encore une habitude assez courante à Londres, mais rare ailleurs, de porter le pantalon rayé, avec le veston noir. J'en conserve dans la naphthaline, depuis le jour où un ami de Montréal m'a demandé si je faisais baptiser pour être accoutré de la sorte. Quant aux fameux uniformes brodés d'or, avec l'épée et le chapeau à plumes, ils ont à peu près disparu de la circulation. Ils réapparaissent aux grandes occasions, surtout dans les pays monarchiques. J'en possède un que j'avais cru devoir me procurer à l'occasion d'un lever et d'une présentation à Buckingham Palace. La fatalité a voulu que cet uniforme et mon piano à queue soient les deux seuls objets que je sauve du blitz en 1940. Un diplomate peut donc avoir le luxe sans le nécessaire. J'ajouterai que l'Union soviétique est la république qui se rapproche le plus



des monarchies pour ce qui est de l'uniforme. En effet, il y a quelques années, le gouvernement soviétique a réintroduit le port obligatoire de l'uniforme au ministère des Affaires étrangères et aux réceptions (je dois dire cependant qu'il est sobre, d'allure plutôt militaire). Personne n'ignore que nos collègues soviétiques sont en outre très friands de médailles. Je me souviens que le chef du Protocole à Moscou m'avait prévenu de porter mes décorations à la fête de la révolution d'octobre. Malheureusement, je n'avais que ma médaille scapulaire !

Je pourrais continuer longtemps de la sorte et parler de diverses autres immunités, prérogatives et marques d'honneur comme l'inviolabilité de la personne et de la résidence, l'immunité de juridiction civile et criminelle, le droit au titre d'Excellence pour les ambassadeurs, le droit de chapelle, le droit de rompre la file des voitures qui se rendent à une réunion publique, etc. Mais je risquerais qu'on nous trouve trop bizarres. Je préfère terminer ce paragraphe par une citation d'un article remarquable de monsieur André François-Poncet intitulé *Le Métier d'Ambassadeur* et publié dans la *Revue de Paris* de septembre dernier. Il y est dit :

Le profane sourit volontiers de la vie mondaine des ambassades ; il n'y voit que snobisme et foire aux vanités. Elle est, au contraire, un élément essentiel du travail diplomatique. Les réceptions, les thés, les soirées, les bals, les dîners sont autant de marchés aux nouvelles, qui offrent à l'acheteur avisé des occasions de profit et de fructueuses emplettes. Mais, pour en tirer tout le parti possible, il est nécessaire que l'ambassadeur ne soit pas misanthrope et d'humeur acariâtre, distant et d'abord difficile ; il vaut mieux qu'il éveille la sympathie, qu'il soit aimable, qu'il sache aussi estimer à peu près justement ce que valent les gens, démêler leurs pensées et leurs arrière-pensées, mesurer leur sincérité, leur influence, . . . Évidemment, un « scribe au bont du fil d'un téléphone » ne saurait suffire à pareille tâche. Il y faut quelqu'un de mieux équipé, de plus évolué, de plus complet et, même, un homme passablement distingué . . .

Essayons maintenant de tirer quelques conclusions. Tout d'abord, la carrière diplomatique nous offre un régime de vie double, que nous sommes appelés à connaître alternativement sous ses deux aspects, puisque les règlements exigent normalement que tout agent du service extérieur soit transféré périodiquement de l'étranger au ministère, et vice versa. Je sais que pour plusieurs profanes ceci semble intolérable. C'est parce qu'ils n'ont pas la vocation. Pour nous il n'y

a rien de plus intéressant qu'un mouvement diplomatique, du fait de l'imprévu qu'il contient. Nous sommes dans l'autobus « Nowhere ». En réalité je crois que peu d'entre nous seraient disposés à signer un long bail exclusif pour le ministère ou pour l'étranger. Après quelques années dans l'Édifice de l'Est, nous nous mettons à rêver d'horizons nouveaux, de cieus plus cléments, d'un travail laissant plus d'initiative que la grande machine ministérielle; aussi, pour parler franchement, de chèques plus substantiels et de tout ce qui s'ensuit en ce monde matérialiste. Mais plus tard, à l'étranger, nous nous disons que d'être chez nous vaut bien la perte de quelques méprisables dollars et nous rêvons alors d'un travail qui nous semble plus responsable, puisque les ordres partent d'Ottawa; nous rêvons de la vie paisible du Canada, des parents et des amis de toujours que nous y avons laissés, de notre maison, de chasse, de pêche ou de ski dans les Laurentides — que sais-je encore (une première neige) . . . C'est l'attitude de ceux qui se déplacent par profession, comme ce Pierre Loti qui d'Orient pleurait son jardin de France, mais sitôt rentré se reprenait de nostalgie pour les pays lointains. De toute façon cela fait marcher le service.

En second lieu, la carrière diplomatique échappe aussi à la routine du fait de l'extraordinaire étendue, pour ne pas dire l'universalité de son champ d'action. Il n'y a plus guère de questions qui ne comportent un aspect international. Au cours des derniers mois, le Canada a participé à des conférences sur des sujets aussi variés que la laine, l'étain, l'exploitation des richesses de la mer, la botanique, les poids et mesures, la radiodiffusion à haute fréquence . . . De la baleine jusqu'au saumon et aux oiseaux migrateurs: tout devient l'objet de conventions internationales et donc du domaine de la diplomatie.

Et l'on sait que depuis l'établissement de la Société des Nations, le 1<sup>er</sup> janvier 1920, la diplomatie est descendue sur la place publique. Les journaux qui se respectent accordent désormais aux sujets de politique extérieure une large proportion de leurs plus grandes manchettes. Les parlements en discutent chaque jour de la session. À Ottawa, nous avons maintenant des comités permanents de la Chambre et du Sénat qui s'occupent exclusivement de nous contrôler. Enfin

il y a l'Organisation des Nations-Unies, héritière de la Société des Nations, qui ne cesse d'agiter devant l'opinion mondiale toutes questions se rapportant de près ou de loin au maintien de la paix. Nombre de diplomates de carrière ont attiré l'attention sur les dangers de cette publicité. Liée à la sensibilité des masses, la politique extérieure risque de procéder par sautes d'humeur plutôt que par la seule réflexion. C'est pourquoi, dans certaines négociations spécialement délicates — comme les récentes discussions de Moscou sur Berlin et les présentes conversations sur le pacte de l'Atlantique, — les gouvernements jugent à propos d'en revenir momentanément à la diplomatie secrète, de manière que les courants populaires ne détruisent pas prématurément la trame fragile de leurs spécialistes. Mais n'allez pas croire que je veuille condamner la diplomatie publique dans son ensemble. Il faut être de son temps et tirer parti des circonstances pour le servir. La méthode de Lake Success offre du moins une garantie de conversations; et si converser ne signifie pas nécessairement s'entendre, cela assure cependant que l'on conserve des possibilités de s'entendre. Encore un sujet pour toute une causerie ! Je n'en fais pour l'instant mention que pour souligner la difficulté d'une politique du juste milieu tout en découvrant un nouvel angle passionnant de la carrière. Nos problèmes sont chose publique autant que le secret de nos chancelleries.

J'espère que cette rapide excursion dans le domaine de la carrière diplomatique aura laissé une impression pas trop défavorable sur ce que nous sommes et sur ce que nous essayons de faire dans les conditions assez spéciales que j'ai tenté de décrire.

Paul Claudel, qui fut ministre de France au Brésil, a écrit ce petit poème :

Le sort d'un point à un autre me promène sans aucune espèce d'égard ou de transition,

Il faut que je m'arrange comme je peux de ce Brésil qui se superpose au Japon.

La vie des autres va son pas dans un paysage continu;

La mienne suit sa ligne sur des feuilles interrompues.

Et parmi les circonstances pour moi d'un seul coup

Mon âme furtivement passe entre des mondes décollés, que l'on déplace comme des panneaux de papier.

J'admets que les diplomates ne sont pas tout à fait des gens comme les autres. Mais reconnaissons que ces nomades de luxe ont une noble tâche à remplir. Ils travaillent à l'œuvre de la fraternité humaine; et, en ce faisant, ils peuvent se dire selon le mot célèbre: je suis homme et rien de ce qui est humain ne m'est étranger.

Léon MAYRAND.

# Le message de Jean Giono

---

L'aube lançait dans le ciel des poignées d'alouettes <sup>1</sup>.

Il est fort probable que tout écrivain — je parle d'écrivain authentique — n'ait qu'un message à donner, même si la multiplicité de ses livres fait songer au contraire. Sa pensée pourra, au cours de ses différents ouvrages, en se cherchant, s'affirmer et se purifier : elle n'en restera pas moins une. Quand on a étudié à fond une pièce de Racine, ne vous semble-t-il pas qu'on a lu tout Racine ? Les pièces de Corneille se ressemblent toutes. Un roman de Mauriac nous livre sans doute tout Mauriac.

Il en est de même pour Jean Giono. Tel il se présentait en 1929 dans son premier roman, *Colline*, tel nous le retrouvons en 1947 dans, *Un Roi sans Divertissement*.

Certes, Jean Giono a cru bon, en 1936, de mettre explicitement au point sa pensée dans son fameux livre, *Les Vraies Richesses*, pensée qui avait évidemment évolué au cours de huit ans ; mais dans ses grandes lignes — l'amour de la terre, la sensation presque physique du dieu Pan, le retour à la nature et à l'instinct, l'incorporation aux forces mystérieuses de l'univers, — le premier roman nous la donnait déjà.

Plutarque rapporte qu'un pilote, nommé Thamos, prétendit avoir entendu retentir dans la nuit ces mots : « Le grand Pan est mort ! » paroles qui annonçaient, paraît-il, la mort du paganisme. Après la lecture des romans de Giono, Thamos s'écrierait, je pense : « Le grand Pan est ressuscité ! » Nous le verrons dans cette étude en parcourant quelques-unes de ses œuvres qui nous ont semblé le plus significatives. Nous terminerons en affirmant que le message de Giono, quoique chargé de richesses authentiques et saines, n'en est pas moins — du point de vue chrétien — incomplet et dangereux.

<sup>1</sup> *Naissance de l'Odysée*, p. 93.

## « COLLINE » (1929).

Le dieu Pan, dans l'antiquité, effrayait souvent les hommes par ses apparitions soudaines. On sait que l'expression « terreur panique » vient de cette légende. Le premier roman de Giono, *Colline*, fait sentir la lutte mystérieuse de la terre, de Pan, contre l'homme. Dans un coin de Provence sauvage — de cette Provence rêveuse que les photographies de Kardas ont si bien illustrée dans *Les Vraies Richesses*; de cette Provence, patrie de Giono, puisqu'il est né à Manosque — le vieux Janet a jeté un sort sur la colline. La colline retire son eau; un incendie risque de tout détruire. Alors, la parenté de Janet s'organise pour le tuer; mais le vieux meurt avant et tout rentre dans l'ordre.

Conte de fée banal avec le chat traditionnel. Les personnages — et il en sera ainsi désormais dans les romans de Giono — sont noyés dans l'irréel, le rêve, le mystère. Ils ont une allure épique, simpliste, mais vraie. Mais Giono s'intéresse fort peu à l'homme pour l'homme. Il le plonge dans le secret de la création. Regardez Gondran, un des personnages du roman, qui vient de tuer un lézard:

Il cligne de l'œil vers le petit tas de terre brune qui palpite sur le lézard écrasé.

Du sang, des nerfs, de la souffrance.

Il a fait souffrir de la chair rouge, de la chair pareille à la sienne.

Ainsi, autour de lui, sur cette terre, tous ses gestes font souffrir ?

Il est donc installé dans la souffrance des plantes et des bêtes ?

Il ne peut donc pas couper un arbre sans tuer ?

Il tue, quand il coupe un arbre.

Il tue, quand il fauche . . .

Alors, comme ça, il tue tout le temps ?

Il vit comme une grosse barricade qui roule, en écrasant tout autour de lui ?

C'est donc tout vivant ?

Janet l'a compris avant lui.

Tout: bêtes, plantes, et, qui sait ? peut-être les pierres aussi.

Alors il ne peut plus lever le doigt sans faire couler des ruisseaux de douleur<sup>2</sup> ?

Une vie immense, très lente, mais terrible par sa force révélée, émeut le corps formidable de la terre, circule de mamelons en vallées, ploie la plaine, courbe les fleuves, hausse la lourde chair herbeuse<sup>3</sup>.

Lisez ce morceau d'anthologie, la description des Bastides:

Quatre maisons fleuries d'orchis jusque sous les tuiles émergent de blés drus et hauts.

<sup>2</sup> *Colline*, p. 52-53.

<sup>3</sup> *Colline*, p. 55.

C'est entre les collines, là où la chair de la terre se plie en bourrelets gras.

Le sainfoin fleuri saigne dessous les oliviers. Les avettes dansent autour des bouleaux gluants de sève douce.

Le surplus d'une fontaine chante en deux sources. Elles tombent du roc et le vent les éparpille. Elles pantèlent sous l'herbe, puis s'unissent et coulent ensemble sur un lit de jonc.

Le vent bourdonne dans les platanes.

Ce sont les Bastides Blanches.

Un débris de hameau, à mi-chemin entre la plaine où ronfle la vie tumultueuse des batteuses à vapeur et le grand désert lavandier, le pays du vent, à l'ombre froide des monts de Lure.

La terre du vent.

La terre aussi de la sauvagine: la couleuvre émerge de la touffe d'aspic, l'esquirol, à l'abri de sa queue en panache, court, un gland dans la main; la belette darde son museau dans le vent; une goutte de sang brille au bout de sa moustache; le renard lit dans l'herbe l'itinéraire des perdrix.

La laie gronde sous les genévriers; les sangliots, la bouche pleine de lait, pointent l'oreille vers les grands arbres qui gesticulent.

Puis, le vent dépasse les arbres, le silence apaise les feuillages, du museau grognon ils cherchent les tétines.

La sauvagine et les gens des Bastides se rencontrent sur la source, cette eau qui coule du rocher, si douce aux langues et aux poils.

Dès la nuit, c'est dans la lande, la reptation, patte pelue, vers la chanteuse et la fraîche.

Et, de jour aussi, quand la soif est trop dure.

Le sanglier solitaire hume vers les fermes.

Il connaît l'heure de la sieste.

Il trotte un grand détour sous les frondaisons, puis de la corne la

Le voilà. Il se vautre sur l'eau. La boue est contre son ventre.

plus rapprochée, il s'élançe.

La fraîcheur le traverse d'outre en outre, de son ventre à son échine.

Il mord la source.

Contre sa peau balotte la douce fraîcheur de l'eau<sup>4</sup>.

Toutes les pages de ce petit chef-d'œuvre chantent la beauté de la terre. Giono veut nous faire entendre « les arbres qui respirent », « le petit vent de nuit qui fouille dans le feuillage du chêne<sup>5</sup> ». Le roman — descriptif surtout — s'anime soudain par des morceaux de virtuose. Voyez l'incendie:

La bête souple du feu a bondi d'entre les bruyères comme sonnaient les coups de trois heures du matin. Elle était à ce moment-là dans les pinèdes à faire le diable à quatre. Sur l'instant, on a cru pouvoir la maîtriser sans trop de dégâts; mais elle a rué si dru, tout le jour et une partie de la nuit suivante, qu'elle a rompu les bras et fatigué les cervelles de tous les gars. Comme l'aube pointait, ils l'ont vue, plus robuste et

<sup>4</sup> *Colline*, p. 9-10-11.

<sup>5</sup> *Colline*, p. 89.

plus joyeuse que jamais, qui tordait parmi les collines son large corps pareil à un torrent. C'était trop tard.

Depuis elle a poussé sa tête rouge à travers les bois et les landes, son ventre de flammes suit; sa queue, derrière elle, bat les braises et les cendres. Elle rampe, elle saute, elle avance. Un coup de griffe à droite, un à gauche; ici elle éventre une chénaie; là elle dévore d'un seul claquement de gueule vingt chênes blancs et trois pompons de pins; le dard de sa langue tâte le vent pour prendre la direction. On dirait qu'elle sait où elle va <sup>6</sup>.

Les buissons se sont défendus un moment en jurant, puis la flamme s'est dressée sur eux, et elle les a écrasés sous ses pieds bleus. Elle a dansé en criant de joie; mais, en dansant, la rusée, elle est allée à petits pas jusqu'aux genévriers, là-bas, qui ne se sont pas seulement défendus. En moins de rien ils ont été couchés, et ils criaient encore qu'elle, en terrain plat et libre, bondissait à travers l'herbe <sup>7</sup>.

Et voici ce qu'on peut appeler la morale du roman. Le vieux Janet mourant révèle la grande force du dieu Vent qui tient dans ses mains les bêtes, les plantes et la pierre:

Il [ Janet ] a fermé les yeux. Il regarde dans son dedans; vers la cave de sa poitrine où tant de choses se sont entassées depuis quatre-vingts ans de vie.

Et ça s'est débouché tout d'un coup, ça a coulé, clair, puis épais, puis clair encore, la lie et le vin mélangés, comme si la bonde avait sauté d'un tonneau oublié.

Tu veux savoir ce qu'il faut faire, et tu ne connais pas seulement le monde où tu vis. Tu comprends que quelque chose est contre toi, et tu ne sais pas quoi. Tout ça parce que tu as regardé à l'entour sans te rendre compte. Je parie que tu n'as jamais pensé à la grande force ?

La grande force des bêtes, des plantes et de la pierre <sup>8</sup>.

Et s'il [ le Vent ] veut effacer les Bastides de dessus la bosse de la colline, quand les hommes ont trop fait de mal, il n'a pas besoin de grand' chose, même pas de se faire voir aux couillons; il souffle un peu dans l'air du jour, et c'est fait.

Il tient dans sa main la grande force.

Les bêtes, les plantes, la pierre !

C'est fort, un arbre; ça a mis des cent ans à repousser le poids du ciel avec une branche toute tortue.

C'est fort, une bête. Surtout les petites.

Ça dort tout seul dans un creux d'herbe, tout seul dans le monde.

Tout seul dans le creux d'herbe, et le monde est tout rond autour.

C'est fort de cœur; ça ne crie pas quand tu les tues, ça te fixe dans les yeux, ça te traverse par les yeux avec l'aiguille des yeux.

T'as pas assez regardé les bêtes qui mouraient.

C'est fort, une pierre, une de ces grandes pierres qui partagent le vent; droites depuis qui sait ? Mille ans ?

<sup>6</sup> *Colline*, p. 144.

<sup>7</sup> *Colline*, p. 155.

<sup>8</sup> *Colline*, p. 115.



Une de ces pierres qui sont dans le monde depuis toujours, devant que toi, Jaume, la pomme et l'olivette, et moi, le bois et les bêtes, et les pères de tout ça, de toi, de moi, et de la pomme, devant que le père de tout ça, Jaume, soit seulement dans les brailles de son père.

Une de ces pierres qui ont vu le premier jour, et qui sont depuis qui sait combien, toujours les mêmes, sans changer. C'est ça qu'il faut savoir, pour connaître le remède<sup>9</sup>.

Ces admirables pages sont parfois gâtées par des descriptions recherchées et précieuses: « Un mûrier ébouriffé roucoule dans la main pâle de la lune<sup>10</sup>. » « La colline touche le ventre de la nuit<sup>11</sup>. »

« UN DE BAUMUGNES » (1929).

Une jeune fille, Angèle, après avoir « livré sa chair pour de l'argent », est emprisonnée par ses parents sous leur propre toit, au fond d'une cave, et presque enterrée vivante, avec l'enfant de sa débauche. Albin, passionné d'Angèle qu'il a pourtant simplement entrevue avant ses aventures, réussit à enlever la jeune fille et à vivre désormais avec elle.

Ce roman est plus « humain » que les autres. Il unit la description de la nature à une certaine étude du cœur. Les personnages principaux ne sont pas les forces secrètes de la nature, mais des hommes et des femmes, décrits non d'une façon mauriacienne, mais d'après l'éternelle idylle de l'amour, toute simple et toute naïve. On retrouve dans ce roman la sentimentalité du provençal Daudet.

Les tons chauds de Provence parfument le livre. Albin, s'endormant à la belle étoile, note dans son journal:

Ce soir-là, j'ai compris à la fois ce qui m'avait paru un peu fou dans le conte du collègue et combien elle peut tenir de place dans notre dedans cette rosse de terre, si dure d'ongle et si belle de poils. Je ne suis pas de ces pays-ci; je dis toujours: je suis de partout. Non, dans le vrai fond, je suis de la terre, de celle-là comme Marigrate, lourde de blés, avec des cyprès contre des bastidettes, avec des touffes de chênes-verts, avec de l'herbe roussie de soleil et des ruisseaux vides où coule, à la place de l'eau, le bruit des charrettes, le parfum du thym et le rire des gardeuses de chèvres.

Si je ne suis pas d'ici, en tout cas, c'est cette terre qui m'a fait, qui m'a fait, moi, ma façon de penser, et j'en suis fier. Pourquoi? Faites ce que je fais, battez-vous avec elle que les bras vous en pètent et vous le verrez.

<sup>9</sup> *Colline*, p. 118-119-120.

<sup>10</sup> *Colline*, p. 97.

<sup>11</sup> *Colline*, p. 148.

Quand il fut nuit, je fis mon lit à côté d'un pré qui chantait de toutes ses herbes, et, la figure contre les étoiles, je me mis à dormir à mort <sup>12</sup>.

Mais ce coin de Baumugnes n'a jamais été traversé par la civilisation ou le christianisme. Giono eût bien vécu au temps des églogues de Virgile. La vieille ferme de la Douloire où est enfermée Angèle; les vieux parents, Clarius et Philomène, maniaques et bons; le domestique Saturnin, le fol qui rit toujours; la poésie du texte, le ton de mystère et d'irréel qui s'en dégage; tout est matière à bucolique. « La maison délivrée s'étirait dans l'ombre en faisant craquer ses jointures <sup>13</sup>. »

On se demande seulement pourquoi l'auteur est grossier dans certains passages, pourquoi il abuse de mots vulgaires, absolument inutiles.

On peut aussi critiquer fortement l'union d'Albin et d'Angèle, qui est scellée à la manière libre, en-dehors de toute société, selon la méthode et la pratique de Jean-Jacques Rousseau, sous le regard de l'Éternel (si Éternel il y a pour Giono!).

Voilà: la vie était devant eux. Ah, j'étais sans souci de ce côté. La vie était devant eux parce qu'ils s'aimaient et surtout parce qu'ils s'aimaient comme des gens libres. Vous me direz: « comme des bêtes »; et puis après ?

J'y ai bien réfléchi; à ça: Baumugnes, c'était un endroit où on avait refoulé des hommes hors de la société. On les avait chassés; ils étaient redevenus sauvages avec la pureté et la simplicité des bêtes.

Ils n'étaient pas compliqués: ils étaient sains, ils étaient justes; je vous explique ça comme je le sais, sans falbalas. Ils venaient au-devant de la vie comme des enfants, les mains en avant, avec des gestes qui ne tombaient pas d'aplomb.

L'Albin avait voulu la femme qu'il aimait: il l'avait. Ce qui est passé est passé. Un autre aurait traîné ça toute sa vie comme un boulet; lui, il regardait dans le vert de l'aube ce sein et les ruisselets de lait sur la figure du petit.

Ce qui est passé est passé.

Elle vient de le tutoyer, et le ciel, avec tout son verger d'étoiles est en lui.

Vous me direz: ils s'aimaient comme des bêtes . . . et je vous redirai: oui . . . et après <sup>14</sup> ? . . .

<sup>12</sup> *Un de Baumugnes*, p. 48.

<sup>13</sup> *Un de Baumugnes*, p. 133.

<sup>14</sup> *Un de Baumugnes*, p. 190-191.

## « REGAIN » (1930).

La conclusion de *Regain* est qu'il faut revenir à la terre, sans employer d'engrais chimique. Formule un peu simpliste.

Dans un village des Basses-Alpes complètement abandonné, Aubignane, le vieux Panturle a compris que ce qu'il faut à la terre, c'est une bonne paire de bras avec un cheval pour tirer le soc et une femme, Arsule, pour assurer l'avenir de l'homme et la prospérité du sol.

Ça [l'inquiétude] passera le jour où on posera sur la table, là-bas, à Aubignane, dans la dernière maison, la miche de pain qu'ils auront fait eux-mêmes, eux trois: Lui, Arsule et la terre<sup>15</sup>.

Ainsi, ce pauvre village, jadis déserté, reprendra vie et donnera le meilleur blé du canton. La dernière ligne du roman présente « Arsule solidement enfoncée dans la terre comme une colonne<sup>16</sup> ».

C'est toujours du Giono riche en couleurs, poète à chaque ligne.

On sent que la terre s'est passionnée pour un travail qui éclate en gémissements d'herbes et passage de bêtes lourdes<sup>17</sup>.

[ . . . ] et le matin coulait comme un ruisseau d'or<sup>18</sup>.

Lorsque Panturle et Arsule s'en reviennent riches, après avoir vendu leur glorieuse charge de blé, l'auteur note:

Il y a eu d'abord un grand peuplier qui s'est mis à leur parler. Puis, ça a été le ruisseau des Sauneries qui les a accompagnés bien poliment en se frottant contre leur route, en sifflottant comme une couleuvre apprivoisée; puis, il y a eu le vent du soir qui les a rejoints et qui a fait un bout de chemin avec eux, puis il les a laissés pour de la lavande, puis il est revenu, puis il est reparti avec trois grosses abeilles. Comme ça. Et ça les a amusés<sup>19</sup>.

Les paysans sont dessinés simplement, « rustico modo ». Remarquons chez Giono, en plus des personnages principaux, les personnages épisodiques, très attachants, forts comme dans une épopée. Le plus frappant dans *Regain*, est Gaubert, le vieux forgeron aux mains mortes et pendantes.

Je pleure [dit-il] . . . parce que je vois que la terre d'Aubignane va repartir. L'envie du pain, la femme, c'est ça, c'est bon signe. Je connais ça, ça ne trompe pas. Ça va repartir de bel élan et ça redeviendra de la terre à homme<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> *Regain*, p. 152.

<sup>16</sup> *Regain*, p. 236.

<sup>17</sup> *Regain*, p. 102.

<sup>18</sup> *Regain*, p. 224.

<sup>19</sup> *Regain*, p. 199.

<sup>20</sup> *Regain*, p. 158.

Comme dans les romans précédents, les héros de *Regain* sont remplis du mystère de la terre et de la crainte respectueuse du dieu Pan. Giono remarque « la grande haine que le monde a contre Panturle, depuis le soleil jusqu'à l'herbe<sup>21</sup> ». Les personnages sont alors — et surtout ! — païens. Pas plus à Aubignane qu'à Baumugnes, n'a passé le christianisme. C'est la loi tout juste naturelle, avec la superstition.

« LE GRAND TROUPEAU » (1931).

Le livre commence par une vision apocalyptique d'un immense troupeau de moutons dévalant de la montagne. Fatigués, épuisés, pêle-mêle, se coinçant les uns les autres, poussés à l'aveugle, ils vont toujours leur marche en avant sans savoir pourquoi. Parmi eux, un gros bélier, abruti d'épuisement, appuie ses cornes sur deux moutons qui le serrent de près: mais à la première halte, il n'en peut plus, s'affaisse par terre et meurt.

Tel est ce chapitre — un des plus grandioses de l'auteur — qui n'est que le prélude du roman et l'image de la guerre. Nous pénétrons dans l'intérieur d'une ferme de Provence. Madeleine aime Olivier Chabrand; Julia aime Joseph. Hélas! Olivier et Joseph doivent partir pour la guerre de 1914. Tout le roman est la description tantôt de celles qui sont restées, tantôt des absents: les premières, avec tous les désirs de leur chair exaspérée; les seconds, perdus dans un conflit dont ils ignorent la cause, la marche et l'effet. C'est vraiment le grand troupeau que cette multitude de soldats tuant des ennemis inconnus, ou mourant comme des bêtes dans un sacrifice toujours ignoré. Joseph et Olivier reviennent chez eux: le premier mutilé d'un bras; le second, désespéré après d'horribles mêlées, se fait trouer volontairement la main par une balle, finissant ainsi par une lâcheté une campagne d'héroïsme forcé.

L'auteur de *Refus d'Obéissance* décrit avec amertume les horreurs d'une société qui ne veut pas rechercher les lois de la nature et de la vie. C'est, décrite par une âme délicate, très sensible, une surenchère de souffrances, de morts, d'agonie, de chairs trouées ou broyées. On frémit d'horreur.

<sup>21</sup> *Regain*, p. 102.

D'autre part, l'appel de la chair chez les femmes restées au pays donne le tableau violent des séparations cruelles. Rien n'est plus tendre, plus sensuel — plus Giono — que le chapitre intitulé *Près du vieux cheval*. Julia vient d'apprendre que son Joseph a perdu un bras :

Où se cacher, où se cacher ? Elle court et tout est contre ; son pied ne connaît plus ni l'aire, ni le pavé des cours, ni cet abord de la fontaine, ni ce bout de pré, ni rien. Tout se met à la traverse ; elle trébuche sur les pierres et sa jupe s'enroule dans ses jambes. Où se cacher ?

Non, on ne peut pas supporter ce vieux Jérôme [ son père ] qui pleure en regardant ses mains, tout ce visage de terre avec ses grands sillons de vieillesse et des anciennes douleurs, tout ce visage de terre avec ce lichen des vieillards, et tout ça mouillé avec de grosses larmes blanches. Ces lèvres qui tremblent, ce menton tombé et qui ne peut plus remonter pour fermer en dedans et la salive et les pleurs, et ce gémissement d'homme fini. Et puis, si ça n'était que ça ! Mais il est là et en pleurant, il regarde sa grosse main droite toute déformée.

Non. Elle s'était caché la tête dans son tablier et elle pleurait là aussi, mais d'un coup ça n'a plus été possible. Partir, non ! se cacher, s'en aller dans quelque coin, comme une bête, se rouler par terre, se faire petite dans un trou de terre et rester là. Rester là entassée : viande, larmes, douleur et tout . . .

Julia pousse la porte de l'étable. Le vieux cheval tourne la tête. Ce n'est pas son heure d'herbage. Il regarde la femme.

— Pousse-toi, dit Julia.

Elle se glisse contre le cheval ; elle va au fond, sous la mangeoire ; elle se couche là, dans la paille, dans le chaud, dans l'humain de cette ombre, de cette odeur, de cette chaleur ; il y a le petit cli-clic de la chaîne et le sabot qui tape doucement dans la paille ; là, près du vieux cheval.

— Alors, comme ça, on a coupé le bras du Joseph ! Le droit. C'est fait, ça n'est plus une chose à faire ; c'est écrit dessus la lettre, que c'est fait . . . Le bras ! La main et tout !

On lui a coupé le bras ! c'est possible, ça ? Comment on a fait ça ! Pourquoi ? Il a souffert ! . . . Oh Joseph ! Mon pauvre ! . . . Et alors maintenant, de ce côté, tu n'as plus rien ? Plus de bras ?

Alors c'était ça ce long silence !

C'était ça, que de plus de trois semaines on n'avait pas de lettre. C'était ça qu'on l'avait comme effacé à la gomme encre : plus de Joseph ! Perdu dans l'air du jour. Et de ce temps on coupait ce bras. Où ? Au coude ? Avec un bout qui reste, ou bien tout ras ? Ah ! mon pauvre !

— Oh ! Bijou, dit Julia.

Le vieux cheval a baissé la tête jusqu'à elle et il est là à la renifler, à lui souffler dessus sa lourde haleine, par les deux jets de ses naseaux.

— Tu es heureux, toi !

Il a bons gros yeux verts et ronds d'avoir toujours regardé la terre et les arbres, tout au long de sa vie.

Il a les yeux pleins de choses douces et anciennes.

Elle a été heureuse aussi : cette salle de danse, là-bas au village, et

que l'on décorait de buis et de branches de chêne tous les dimanches; et Jérémie descendait des collines avec son accordéon en bandoulière: le fils Mercier sortait de son couloir avec son piston tout astiqué. C'était déjà, dès les une heure, plein de ces filles sur les bancs. Mais elle, elle s'en allait par le derrière des maisons, jusqu'à ce bout des pommiers d'où se voyait la route descendante. Et là-bas, c'était la robe bleue de Madeleine; elle arrivait rougeote du grand soleil, mais toujours avec ce bel air bleu qui est le reflet de ses yeux.

— Il vient, elle disait, il a mis son beau chapeau.

Alors on courait dans le verger, vers le bal. On avait juste le temps de s'asseoir avec les autres sur ce bout de banc près de la porte, et voilà que le Joseph paraissait dans cette porte à en boucher tout l'emplin, avec ses larges épaules, et son large chapeau tout noir, mais si bien relevé en plume de pigeon dessus le côté gauche de sa tête.

Le cheval frotte son front contre l'épaule de Julia.

— Oui Bijou, oui ma bête !

Ce Joseph, tout de suite, elle l'avait aimé de tout elle, sans rien garder, ni chair ni rien, prise d'un seul coup par son allure, ce balancement des épaules qu'il avait en marchant, sa solidité, sa santé qui coulait dans ses yeux roux<sup>22</sup>.

La souffrance, les larmes, le sang du grand troupeau, tout cela vient d'une conception erronée de la vie et de la société. Giono s'accorde le plaisir de pleurer et de s'assouvir dans les larmes; il n'essaye aucune justification de la souffrance pour un but plus élevé et plus mystérieux: le rachat du péché. Pour lui, la vie charnelle est rendue cruelle par la bêtise des hommes, et c'est tout ! Aucune trace de la religion chrétienne, si ce n'est, en passant, l'une ou l'autre allusion: le petit Jésus de plâtre, le morceau de buis béni chez les Sœurs de l'hôpital.

Mais toujours, à la Mistral, un style poétique, naïf, savamment naïf. Dans la tranchée, Joseph cause à un ami:

— T'as des petits ? dit Joseph.

— Deux. C'est pour ça que je suis là. Et toi ?

— Moi non, j'étais marié d'un an.

— T'aurais eu le temps . . . Oui, deux, mon vieux: une petite que c'est tout son père; ça laisse rien tomber; ça te répond, ça répondrait au pape. Je t'y fourre de ces claques ! Et un gros lardon qu'il a toute la gourmandise de sa mère, y téterait le paradis si tu le laissais faire<sup>23</sup>.

Un obus souffle en écartant la nuit<sup>24</sup>.

Une cloche sonne à Rouquières sur l'escalier des montagnes<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> *Le Grand Troupeau*, p. 169 à 171.

<sup>23</sup> *Le Grand Troupeau*, p. 102.

<sup>24</sup> *Le Grand Troupeau*, p. 243.

<sup>25</sup> *Le Grand Troupeau*, p. 143.

## « SOLITUDE DE LA PITIÉ » (1932).

C'est vraiment la veine noire que Giono cultive en 1931 et en 1932 ! *Solitude de la Pitié* suinte le désespoir à chaque page. Giono est un païen très délicat que la contemplation de la misère humaine agace et trouble profondément, Sciemment, comme disent les braves gens, il en « rajoute ». Il ne veut plus voir que la cruauté et la méchanceté des hommes, et s'opposant à elle, une miséricorde qui est toujours rarissime, seule, et qui, ô comble d'écœurement ! est souvent incomprise de ceux qu'elle veut soulager. Alors, cette âme si tendre recherche par vengeance le détail macabre et réaliste qui agrandit encore davantage la déchirure de son âme; c'est le crapaud flottant sur le visage d'un cadavre d'homme, c'est le paysan portant sur ses épaules le corps flasque de sa femme qu'il vient d'étrangler. Mais le cœur de Giono, affolé par ses propres images ne sait où se réfugier et il crie: Horreur ! Horreur du monde !

Certes, il resterait bien un asile, un asile païen: la TERRE ! Giono sait combien nous lui appartenons, combien nous dépendons d'elle, nous qui nous croyons le centre du monde. Il la comprend, la Terre, dans ses forêts et ses brins d'herbe et ses ronces qui vous égratignent au passage. Mais il semble n'aimer d'elle ici que ses aspects sauvages, abrupts, terrifiants. Fi de la Côte d'Azur ! Ce sont les Alpes et le Ventour qui lui en imposent ! Et cette Terre qu'il aime est méchante, intelligemment méchante: les ronces et les chiendents et les cailloux luttent avec l'homme; les nuages et les éclairs qui s'amoncellent au-dessus de sa tête lui montrent qu'il n'est qu'un jouet de la nature. Giono n'a pas compris que la terre est maudite à cause du péché, depuis la terrible parole du Créateur: « La terre est maudite . . . »

Et pourtant cette Terre, il s'unit à elle d'un instinct qu'on dirait mystique. La syrinx du dieu Pan, nul aussi bien que lui ne l'a entendue. *Le Prélude de Pan* est une grandiose et tragique symphonie de la Terre:

Suis-moi [ dit-il à la fin du livre dans un autre chapitre ]. Il n'y aura de bonheur pour toi, homme, que le jour où tu seras dans le soleil debout à côté de moi. Viens, dis la bonne nouvelle autour de toi. Viens, venez tous; il n'y aura de bonheur pour vous que le jour où les grands arbres crèveront les rues, où le poids des lianes fera crouler l'obélisque et courber la tour Eiffel; où devant les guichets du Louvre on n'entendra

plus que le léger bruit des cosses mûres qui s'ouvrent et des graines sauvages qui tombent; le jour où, des cavernes du métro, des sangliers éblouis sortiront en tremblant de la queue<sup>26</sup>.

Le style n'est, de la première à la dernière page, que de la prose poétique. Oh ! rien de ronflant. Mais toujours, dans un mode d'expression personnel, le mot évocateur, l'atmosphère d'irréel qui enveloppe chaque histoire, le mystère dans lequel baignent toutes les réflexions. La tournure même des phrases montre un authentique poète. On remarquera que le désespoir de l'auteur, son sens douloureux de la réalité et de la misère, son goût du scabreux et du dégoûtant, tout cela s'unissant à une grande délicatesse de sentiments, font de Giono un véritable Lucrèce.

Giono ignore la richesse miséricordieuse de Dieu. Il ne sait pas expliquer le monde par le péché et la récompense finale. Il ne voit qu'un côté de la médaille et, avouons-le, il l'a exagéré, dans ce roman, d'une façon malade.

Si un livre n'est bon que lorsqu'il élève, *Solitude de la Piété* n'est pas un bon livre. Il ne fait qu'ajouter à la somme d'obscurités qui s'appesantissent sur nous et que nous voudrions percer. Le chant du désespoir est tout à fait contre-indiqué à l'heure actuelle. Mais il n'en reste pas moins vrai que celui qui l'a modulé est un grand cœur et un grand poète.

#### LA CONDENSATION DU MESSAGE.

QUE MA JOIE DEMEURE (1935).

LES VRAIES RICHESSES (1936).

Giono va enfin trouver des motifs de joie dans l'âme « triste du monde<sup>27</sup> ». Dans *Que ma Joie demeure*, et surtout dans *Les Vraies Richesses*, Giono compose — ou essaye de composer — l'hymne à la joie.

Bobi, le héros de *Que ma Joie demeure*, semble bien incarner Giono lui-même. Il est l'apôtre de la bonté par son amour des hommes qu'il tâche de réunir en commun, loin de tout désir égoïste, et auxquels il donne l'amour des plantes et des bêtes. À la fin du récit, Bobi meurt frappé par la foudre. De la joie encore ? Oui ! Car

<sup>26</sup> *Solitude de la Pitié*, p. 195.

<sup>27</sup> *Solitude de la Pitié*, p. 18.



Bobi a enfin atteint — selon une expression chère à Giono — « les dimensions du monde ». Comment cela ?

Bobi mort. Son cadavre sur le plateau. Calme revenu. Nuages dans le vent, acérés comme de petits cristaux de glace. Ciel nu large ouvert. Le jour. Solitude. Les oiseaux se rassemblent au-dessus du cadavre. Plus les mangeurs de graines de l'aire de Jourdan. Les mangeurs de viande. Corbeaux, pies, fauvelles, rossignols, coucous. Ils viennent de tous les cantons de ce pays: du fleuve, de la vallée, de la plaine, des roseaux, des vergers, des champs charnés, de la montagne où les hommes avaient chassé les biches, même des pays les plus lointains dont on n'a pas parlé dans le livre. Ils tournent au-dessus du cadavre. Bobi est couché sur la terre. La nuit. Les oiseaux s'abattent dans l'herbe. Les renards s'approchent. De temps en temps, les oiseaux se soulèvent tous ensemble sur leurs ailes, s'envolent, tournoient en couvrant et découvrant les étoiles. Le jour de nouveau. Sur le visage de Bobi, la peau de la joue se fend. Près de la bouche, un liquide clair coule de la déchirure et mouille la terre comme un œuf écrasé. Les herbes sont couvertes de mouches depuis la plus belle jusqu'à la bleue. Ventres à rayures noir et or. Têtes de mouches, nues; gros yeux comme des lunettes. Les bouches: trompes, mandibules, pinces de corne, dents de scie. Sur la terre, des ruisseaux de fourmis s'approchent, montent sur les mains de Bobi, sur son visage, sur son œil, dans sa bouche, dans son nez. Les mouches se collent sur la déchirure, près de la bouche. Bobi s'ouvre par d'autres endroits. Les insectes entrent dans lui et travaillent. Bobi est, à ce moment-là, en pleine science. Il s'élargit aux dimensions de l'univers. Les oiseaux s'abattent sur Bobi et le déchirent. Il fait chaud. Les chairs se laissent arracher. Loin sur le plateau, les renards aboient. Bobi est couvert d'oiseaux. Comme le tas de blé chez Jourdan l'hiver dernier. Nuit. Alors, les renards sautent de l'ombre, mordent dans les gros morceaux aux cuisses et à la poitrine. Les rats viennent, mangent les parties tendres. Dans la terre, les fourmis courent dans les couloirs de leurs magasins où sonne sourdement la lutte de là-haut. Mais elles n'entendent pas. Par contre, elles y voient (les fourmis perçoivent l'ultra-violet, et les fourmilières, pour profondes qu'elles soient, sont éclairées d'une lumière que nous ne pouvons pas concevoir). Elles emportent une après l'autre (mais des milliers qui se suivent) des morceaux de cervelle dans leurs petites pattes de devant. Une cervelle qui ne pouvait percevoir que les sept couleurs du prisme et qui maintenant alimente des larves qui préparent des sens capables de percevoir l'ultra-violet (et qui sait quoi d'autre !) À côté, dans la terre, les liquides de Bobi mouillent les racines d'une sarriette, d'un serpolet et les derniers restes vivants d'un morceau de racine de genêt arraché. Déjà des sucres plus riches montent dans les petites tiges. Préparation des feuilles, des fleurs. Le morceau de racine reprend vie. Au printemps, il percera la terre et fera vivre un commencement de tige, dure et verte. Là-haut, les renards ont mangé. Lourds de viande, ils marchent pesamment, cherchent le couvert pour dormir. Pour eux, la nuit est toute écrite en traces, en odeurs, en passages, en pistes, en orientations (où Bobi ne voyait qu'une solitude). Les oiseaux volent dans la nuit. Leur bec est pareil aux épines blanches des étoiles. La constellation des ver-

seaux est à sa place habituelle et descend doucement sur l'horizon, suivant l'ordre des choses. Le jour se lève. Les oiseaux qui ont mangé s'en vont. La viande leur donne de la force. Ils sont joyeux, ils volent pour leur plaisir. Ils sont très beaux à regarder. Habitants naturels de l'air. Ils passent au-dessus de la Jourdan où les hommes, après l'enterrement d'Aurore et la disparition de Bobi, sont repris par leur ancienne vie. C'est à ce moment-là que Joséphine dira entre ses lèvres, pensant à Bobi (à cet homme qui apportait la joie, cet homme qui était ma joie): « Je suis sûre qu'il reviendra. » Et elle le répètera trois fois<sup>28</sup>.

« La vie éternelle de Bobi sous de multiples formes<sup>29</sup> » peut-elle réellement nous apporter la joie ? Il est donc si intéressant pour nous de devenir oiseau, renard, fourmi, mouche, plante ou arbre ? Vraiment, avec le R. P. François Varillon, s.j., dans la revue *Études*, je doute ici de la sincérité de Giono.

Je ne puis méditer devant le cadavre de Bobi sans songer que M. Giono prétend faire part de sa joie (la joie de Bobi !) à ceux qui ont faim d'espérance. Soulevant alors le manteau de beauté qu'il a jeté sur leur peine, je vois ce cadavre décomposé et j'entends, dépouillés de lyrisme, ces mots, les seuls qu'au terme de son expérience panique cet apôtre de la joie ait pu trouver pour les aider à vivre: « Courage ! compagnons, ne désespérez pas de la vie, car un jour vos corps liquéfiés mouilleront les herbes des champs et enrichiront les sèves. » Ai-je bien traduit ? Je ne vois pas comment pourrait traduire autrement l'ensemble des lecteurs . . .

Je ne puis croire tout à fait à sa sincérité quand, décrivant la décomposition du cadavre de Bobi et ne voyant « par delà la mort de Bobi » que la préparation pour le printemps futur des herbes et des fleurs, il parle encore d'espérance et de joie. Votre joie ne demeurera, Jean Giono, que le jour où vous aurez foi en votre communion éternelle avec la Personne vivante qui est plus vous-même que vous et plus le monde que le monde. Au fond, le printemps futur dont vous rêvez est l'analogie appauvri des « cioux nouveaux » et de la « nouvelle terre » que saint Pierre, après le prophète Isaïe, propose à notre attente. Mais quelle tristesse que tel de vos amis se dirige vers le Contadour à cause précisément de cette mort que vous lui promettez, impuissante à satisfaire son désir foncier d'immortalité au sein d'une présence aimable et adorable<sup>30</sup>.

Et vraiment, je ne comprends pas M. Brodin écrivant:

Peut-être lui manque-t-il [ à Giono ] d'avoir voulu se pencher sur la nature humaine aussi bien que sur la nature. Telle quelle, son œuvre n'en est pas moins belle, forte, et, par sa fraîcheur, par son admirable optimisme, des plus réconfortantes<sup>31</sup>.

Non ! Tout en nous proteste contre cette immortalité multiple qui n'est après tout, qu'une mort définitive de notre propre personne !

<sup>28</sup> *Les Vraies Richesses*, p. X.

<sup>29</sup> Pierre BRODIN, *Maîtres et Témoins de l'Entre-Deux-Guerres*, p. 210.

<sup>30</sup> *Études*, 20 février 1937, p. 481.

<sup>31</sup> Pierre BRODIN, *Maîtres et Témoins de l'Entre-Deux-Guerres*, p. 218.

La seule excuse de Giono, c'est d'être logique avec lui-même. Y a-t-il vraiment pour lui un principe spirituel dans l'homme, un principe qui ne peut pas mourir ? La lecture attentive des *Vraies Richesses* permet d'en douter. Il aime tellement le monde qu'il semble s'incorporer à lui :

Tous les champs que j'ai aimés, toutes les montagnes et les collines qui sont ma chair, tous les ruisseaux et les fleuves qui m'irriguent plus violemment que mes artères et mes veines<sup>32</sup>.

Et, plus loin, d'une manière catégorique :

Nous sommes, nous, des hommes, qui tirons toute notre vie de la terre, et ainsi nous pouvons dire que nous sommes comme des arbres, plus spirituels, mais de même nature<sup>33</sup>.

N'y a-t-il pas là un matérialisme, peut-être vague, mais certainement indiqué ?

Comment ce poète, si préoccupé du sort de ses frères, si attentif à se pencher sur leur misère pour la soulager, ne perçoit-il pas en eux l'élan qui les porte, au delà « des vents, des pluies, des neiges, des soleils, des montagnes, des fleuves et des forêts » vers une vie spirituelle ? Est-il besoin pour cela d'Antigone la raisonneuse ? « Vous ne ferez pas, écrivait récemment Marc Scherer, qu'il n'y ait en tout homme cette hantise du divin qui fait la grandeur de notre condition. Il n'est pas de dialectique (ou d'esthétique) qui puisse étouffer l'appel obscur de Dieu implorant de chacune de ses créatures qu'elle l'accueille comme son bien suprême, sa félicité définitive et sa joie inaliénable. Rien ne saurait prévaloir contre ce qu'il y a de plus essentiel en l'homme. » Marc Scherer s'adressait aux communistes, mais M. Giono, qui se défend d'être communiste, se rencontre avec eux en ce point au moins qu'il ne rêve d'autre paradis que terrestre. Il refuse au nom de Dieu la majuscule, puérile affectation par où il entend bien dissiper toute équivoque. Quand une fois elle se dessine d'instinct sous sa plume (« Assieds-toi devant ton feu et amuse-toi à construire. Ce travail t'apprendra que Dieu habite le temps »), le contexte ne permet pas d'interpréter dans le sens d'une transcendance au moins pressentie<sup>34</sup>.

Si Giono en effet s'attaque avec force, dans les *Vraies Richesses*, à la civilisation moderne, à la société construite sur l'argent-papier qui détruit les récoltes, la paix, aux grandes villes où rien « n'est vierge », sa grande ennemie est surtout l'*intelligence* qui fausse l'instinct, en séparant violemment l'homme de la réalité, de la vie.

<sup>32</sup> *Les Vraies Richesses*, p. IX.

<sup>33</sup> *Les Vraies Richesses*, p. 75.

<sup>34</sup> *Etudes*, 20 février 1937, p. 479.

Dès que l'aube éclaire les champs, lève-toi et regarde ta solitude. Autour de toi s'élargit le terrain de ta joie et de ton noble travail. Ne t'inquiète pas du silence et de l'absence de bruits humains. Ainsi, tous les matins, tu entendas le renard qui s'éloigne dans le retrait de la nuit, le souple envollement du faucon, le cri de l'alouette, les chevaux qui tapent du pied dans l'écurie. Tu vas apprendre peu à peu à être un homme. Tu vas voir que ça signifie être le contraire de ce qu'on t'a appris à être. Tu seras d'abord dérouté par cette force qui tend à te donner la connaissance de toi-même et qui, dès l'abord, commence par te placer à ta place naturelle. Tu éprouveras une ivresse pleine d'angoisse. Tu n'es plus au moyeu de la roue mais dans la roue, et tu tournes avec elle. A chaque moment, les horizons que tu avais l'habitude de voir immobiles chavirent autour de toi comme à la naissance de l'univers. C'est que maintenant l'univers est en train de naître autour de toi et qu'il t'emporte dans sa naissance. Au moment même où tu prononces le mot de solitude tu entends les appels d'innombrables compagnons. Solitude était devenu un mot terrible, il imaginait les frontières de tout et voilà que tu te sens déjà mêlé au ciel qui s'éclaire, à l'oiseau qui vole, à la nuit qui se retire en entraînant ses renards. Les systèmes philosophiques ne s'essayaient qu'à te perfectionner dans la connaissance de toi-même. Les efforts qu'on faisait pour tout expliquer et tout ordonner par rapport à toi t'avaient donné une orgueilleuse idée de ta position dans le monde. Tu croyais être le moyeu à partir duquel s'écarte la roue des choses; comme tu ne pouvais le concevoir que dur et compact, tu t'imaginais toi-même dur et compact et ainsi tu le devenais, car l'imagination construit et tes limites se resserraient autour de toi. (Je te ferai comprendre plus tard que le moyeu du monde peut être constitué par une matière de faible densité. La densité est une notion purement humaine. Bételgeuse qui illumine les nuits a une densité un million de fois plus petite que celle de l'air; des vents la parcourent, des poussières d'étoiles la pénètrent et elle est toute bouillonnante des tempêtes des noirs intervalles; elle nous apparaît cependant dans le ciel comme un clou d'or.) Tu étais enfermé dans ta peau. Tu te rendais de plus en plus imperméable. Tu te flattais d'être d'une énorme densité. Mais les lois du monde t'obligeaient à l'obéissance. Nul ne peut vivre séparé de son milieu. Tu avais détruit tes yeux, tes oreilles, ta bouche, le pouvoir de ton corps, la sensibilité de ta peau, bouché tous les corridors de ta chair. Il ne te restait plus pour prendre contact que ton intelligence. Instinctivement tu savais que te séparer c'est mourir, tu as adoré ton intelligence qui te permettait encore de joindre et ainsi de persister<sup>35</sup>.

L'intelligence est une Antigone misérable et majestueuse<sup>36</sup>.

**Que reste-t-il alors ? Conflit entre l'instinct sexuel complètement libéré et les désirs plus ou moins sincères d'altruisme.**

Chez M. Giono, *Érôs* n'est jamais complètement vaincu. Il y a bien conflit dans le cœur de ses personnages entre l'instinct égoïste et le désir du don désintéressé; ils parlent de sacrifice et de renoncement en termes

<sup>35</sup> *Les Vraies Richesses*, p. 22.

<sup>36</sup> *Les Vraies Richesses*, p. 22.

qui parfois nous émeuvent; on sent tout proche le passage possible de leurs âmes du plan de la nature au plan de l'esprit. Mieux encore: à celui de la charité, si du moins ils consentaient à l'implorer! Mais ils ne cessent d'entendre en eux « le tambour du sang, le grondement du sang . . . Toujours, toujours, sans arrêt, parce que le sang ne s'arrête pas de battre, et de fouler, et de galoper, et de demander avec son tambour noir d'entrer en danse. » Ils savent qu'Éros est capable de détruire plus que de créer; mais son appel est, en définitive, le plus puissant. Il y a, tout au long de l'œuvre de M. Giono, une hantise de la vie sexuelle en quoi tout est submergé. L'obéissance aveugle au désir sexuel conduit à une impasse. Œdipe le pressent, mais il poursuit sa marche « à l'aveuglette, comme il disait, avec amour et appétit ». Et l'appétit fait peu à peu s'évanouir l'amour. Le lecteur a beau faire, l'image qui demeure en son esprit quand il a tourné la dernière page de l'œuvre de M. Giono est celle de l'étalon lâché sur le plateau<sup>37</sup> . . .

« BATAILLES DANS LA MONTAGNE » (1937).

La mise au point une fois accomplie, M. Giono écrit une œuvre puissante et par moments obscure: *Batailles dans la Montagne*. M. Giono s'enivre parfois de sa prodigieuse facilité.

*Batailles dans la Montagne* est l'épopée de l'eau. L'intrigue proprement dite est vraiment secondaire et — c'est le cas de le dire! — noyée dans l'eau. Giono étonne par sa prodigieuse variété sur un sujet unique. Nul n'a su mieux que lui décrire l'eau qui sourd, l'eau qui coule, l'eau qui gronde, l'eau qui emporte, l'eau qui renverse, l'eau qui abat. On a l'impression presque physique de la sentir tout près de nous, et ce livre, bien loin de faire participer à la pseudo-joie des *Vraies Richesses*, nous surprend et nous effraie. L'auteur se plaît, ici encore, à nous mettre en contact avec la force mystérieuse de la nature pour mieux nous convaincre de notre petitesse:

Il était appuyé à un arbre et il regardait. Le silence était étendu sur tout. Et d'un coup il se sentit blessé et malade. Une alouette s'était mise à chanter. Puis il l'entendit monter dans le ciel en chantant et disparaître, laissant seulement ce grésillement acide planté devant lui. Et elle continuait à chanter là-haut. Il vit que déjà c'était le jour, que la bête était montée là-haut à la rencontre de l'aube, une couleur qui n'avait même plus de nom, sale et glauque, répandue dans les nuages. Mais l'oiseau la saluait avec sa même chanson et sa même habitude. On était donc vraiment rien sur terre? La volonté n'avait vraiment pas de chance. Le monde semblait avoir des répondeances avec tout sauf avec les hommes<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> *Etudes*, 20 février 1937, p. 482.

<sup>38</sup> *Batailles dans la Montagne*, p. 151.

Comment alors notre « joie » peut-elle « demeurer » ?

« UN ROI SANS DIVERTISSEMENT » (1947).

La même année 1937, Giono écrit *Refus d'Obéissance*, où il proteste — en poète plus qu'en économiste — contre les horreurs de la guerre. En 1938, il écrit *Le Poids du Ciel*.

Mais la guerre, que ses protestations indignées n'ont pu arrêter, éclate. Giono se tait jusqu'en 1947, année où paraissent coup sur coup *Pages immortelles de Virgile*, *Le Voyage en Calèche* (pièce de théâtre), et *Un Roi sans Divertissement*, roman dont la suite, assez curieuse, est *Noé*<sup>39</sup> (1948), et *Noces* (1948).

On retrouve tout Giono dans *Un Roi sans Divertissement*. L'action du roman se déroule en 1850. Langlois, capitaine de l'ouvetterie dans un village montagnard du haut Dauphinée, homme mystérieux (remarquons encore une fois combien Giono baigne ses personnages dans une clarté nuageuse: il a peur de les serrer de trop près, à la manière psychologique traditionnelle: il faut qu'ils communient à la terre, d'où ils viennent, dont ils dépendent et dans laquelle ils retourneront) délivre la population d'un sadique qui la dévastait — d'un loup qui ravageait la contrée — puis se marie et se tue en se faisant sauter la cervelle avec un cigare dynamité.

<sup>39</sup> *Fichier bibliographique*, Paris, n° 1296:

« Ni roman ni histoire, ce livre compact, qui continue la série des « Chroniques », bouscule assez vigoureusement les traditions littéraires. Dans les premières pages, l'auteur délaye des réflexions un peu énigmatiques sur des personnages de son précédent livre: « Un roi sans divertissement », auquel « Noé » fait suite. Son bureau, sa villa, ses olivettes, sa vie à Manosque sont envahis et pénétrés par tout un monde où se détachent des types marquants, où s'affrontent des passions et se nouent des drames. En ramassant ses olives (et ce ramassage inspire longuement son ironie sur l'avarice), il voit et décrit à Toulon le porche de l'Arsenal, le cirneur de bottes, Milord l'Arsouille, les bals de la fête franco-russe; il dépeint la vie d'un village qui possède son Charlemagne et sa dynastie. Puis c'est un voyage à Marseille, un séjour en prison, des promenades à travers les quartiers de l'ancienne ville. Des croquis, et des histoires dont la plus curieuse est celle du dynaste Jules Empereur; tout cela mêlé à l'humour et à la fantaisie. Après cette digression, Giono se retrouve tout ensemble à la cueillette des olives et en face de personnages qui occuperont son prochain livre: « les Noces ».

« Cet ouvrage, malgré son opulence, est d'un intérêt assez faible; il donne l'impression d'un talent gaspillé. Trouvailles d'imagination, observation puissante, coloris éclatant, ingéniosités pittoresques ou caricaturales: Giono est toujours prodigieusement habile, mais son livre est creux. Nous ne pouvons par ailleurs approuver les libertés qu'il prend avec la morale. »

Et il y eut, au fond du jardin, l'énorme éclaboussement d'or qui éclaira la nuit pendant une seconde. C'était la tête de Langlois qui prenait enfin *les dimensions de l'univers*<sup>40</sup>.

Voilà donc Langlois perdu dans le grand Tout ! C'est exactement l'idéal de Bobi dans *Que ma Joie demeure !*

Ce livre est toujours, est surtout, le chant de la terre, le chant d'un petit village perdu dans la brume et les sapins les trois-quarts de l'année, enterré dans la neige le plus souvent. Quel amour dans la description des vieilles fermes qui tombent en ruines, de la forêt mystérieuse, des arbres ! Lisez la description du hêtre :

Le hêtre de la scierie n'avait pas encore, certes, l'ampleur que nous lui voyons. Mais sa jeunesse (enfin, tout au moins par rapport avec maintenant) ou plus exactement son adolescence était d'une carrure et d'une étoffe qui le mettaient à cent coudées au-dessus de tous les autres arbres réunis. Son feuillage était d'un dru, d'une épaisseur, d'une densité de pierre, et sa charpente (dont on ne pouvait rien voir, tant elle était couverte et recouverte de rameaux plus opaques les uns que les autres) devait être d'une force et d'une beauté rares pour porter avec tant d'élégance tant de poids accumulé. Il était surtout (à cette époque) pétri d'oiseaux et de mouches ; il contenait autant d'oiseaux et de mouches que de feuilles. Il était constamment charrué et bouleversé de corneilles, de corbeaux et d'essaims ; il éclaboussait à chaque instant des vols de rossignols et de mésanges ; il fumait de bergeronnettes et d'abeilles ; il soufflait des faucons et des taons ; il jonglait avec des balles multicolores de pinsons, de roitelets, de rouge-gorges, de pluviers et de guêpes. C'était autour de lui une ronde sans fin d'oiseaux, de papillons et de mouches dans lesquels le soleil avait l'air de se décomposer en arcs-en-ciel comme à travers des jaillissements d'embruns. Et, à l'automne, avec ses longs poils cramoisis, ses mille bras entrelacés de serpents verts, ses cent mille mains de feuillages d'or jouant avec des pompons de plumes, des lanières d'oiseaux, des poussières de cristal, il n'était vraiment pas un arbre. Les forêts, assises sur les gradins des montagnes, finissaient par le regarder en silence. Il crépitait comme un brasier ; il dansait comme seuls savent danser les êtres surnaturels, en multipliant son corps autour de son immobilité ; il ondulait autour de lui-même dans un entortillement d'écharpes, si frémissant, si mordoré, si inlassablement repétri par l'ivresse de son corps qu'on ne pouvait plus savoir s'il était enraciné par l'encramponnement de prodigieuses racines ou par la vitesse miraculeuse de la pointe de toupie sur laquelle reposent les dieux. Les forêts, assises sur les gradins de l'amphithéâtre des montagnes, dans leur grande toilette sacerdotale, n'osaient plus bouger. Cette virtuosité de beauté hypnotisait comme l'œil des serpents ou le sang des oies sauvages sur la neige. Et, tout le long des routes qui montaient ou descendaient vers elle, s'alignait la procession des érables ensanglantés comme des bouchers<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> *Un Roi sans Divertissement*, p. 270.

<sup>41</sup> *Un Roi sans Divertissement*, p. 41-43.

C'est pourquoi, aucune étude psychologique. Les personnages sont esquissés comme dans le rêve: la terre les domine, les envoûte, leur sert de fond. Les amateurs de récits mouvementés ou d'études mauriaciennes se reposeront ici à contempler les galettes de neige sur les branches de sapin et les morceaux de nuage qui traînent au flanc de la montagne.

« UN VOYAGE EN CALÈCHE » (1947).

Cette pièce de théâtre semblerait renouveler la formule de Giono.

Au temps où Bonaparte déploie sur l'Italie ses légions et ses victoires, Donna Fulvia, cantatrice fameuse, prend des loisirs dans sa maison de campagne. Elle ne se soustrait qu'à demi aux assiduités d'un colonel français, paré de faconde, de gloire et de galanterie. Ce ci-devant boulanger l'introduit, pour sa plus grande joie, dans le sillage fastueux des aigles impériales: elle aime en lui moins l'homme que l'officier. Mais son valet, dont elle trouve l'esprit et le panache dignes d'un archiduc, n'est autre que Consalvo, le célèbre patriote qui fomenta la résistance milanaise et que le colonel a justement mission de mettre à l'ombre. Donna Fulvia se sent pour lui des attraits; elle se laisse emmener en calèche par ce fringant aventurier qui prétend choisir sa vie et sa mort à sa guise et se sert de la femme comme d'un ôtage. Il fait annoncer à Fulvia qu'il a été décapité par un soudard; elle s'avoue alors qu'elle l'aimait vraiment et est prête à monter de nouveau avec lui dans la calèche vagabonde.

Ce « divertissement romantique » est tout bonnement un chef-d'œuvre. On songe à la fantaisie de Musset, aux sonorités éclatantes de Hugo et à l'adresse qu'avait Rostand d'enchaîner des répliques éblouissantes. C'est un jaillissement de poésie, d'esprit, d'éloquence ironique traversé de fanfares et rendu plus piquant encore par l'air narquois que prend Giono pour sourire de ses réminiscences romantiques. Personne ne reconnaîtra dans ces trois actes le romancier de « Colline » mais tout le monde y reconnaîtra un magicien nouveau <sup>42</sup>.

\* \* \*

Au terme de cette étude — assez complète, nous le pensons, — redisons encore une fois le talent extraordinaire de Giono, son amour passionné de toute la terre et sa langue « bondissante ». (« La langue des hommes libres, a-t-il écrit quelque part, est une langue bondissante. ») Il y a dans son paganisme une part de santé qui ne ment pas. Cet homme est un grand poète et un cœur d'or; il est resté toujours jeune.

Mais, en oubliant de rapporter la création à Dieu (« *Benedicite omnia opera Domini Domino* »), il nous laisse sur la pente d'un matérialisme et d'un panthéisme dangereux, que nous ne pouvons admettre.

<sup>42</sup> Fichier bibliographique, n° 1019.



J'ai pris, [ a-t-il écrit dans les *Vraies Richesses* ] pour titre de mon livre le titre d'un choral de Bach: Jésus, que ma joie demeure ! Mais j'ai supprimé le premier mot, le plus important de tout l'appel, le nom de celui qu'on appelle, le seul qui, jusqu'à présent ait compté pour la recherche de la joie; je l'ai supprimé parce qu'il est un renoncement. Il ne faut renoncer à rien. Il est facile d'acquérir une joie intérieure en se privant de son corps. Je crois plus honnête de rechercher une joie totale, en tenant compte de ce corps, puisque nous l'avons, puisqu'il est là, puisque c'est lui qui supporte notre vie, depuis notre naissance jusqu'à notre mort. Contenter l'intelligence n'est pas difficile; contenter notre esprit n'est pas non plus trop difficile. Contenter notre corps, il semble que cela nous humilie. Lui seul connaît cependant une éblouissante science<sup>43</sup>.

Giono n'a pas compris le christianisme. Notre religion n'entend pas tomber dans le manichéisme en supprimant les joies légitimes et nécessaires du corps. Le nom de Jésus n'est pas un « renoncement », mais un perfectionnement et un rajustement. Bien plus, nous affirmons avec la Révélation qu'il n'y a pas de salut en-dehors de ce nom ! Il ne peut donc y avoir de joie en-dehors de Jésus. C'est vraiment « Jésus, que ma joie demeure ! » qu'il importe de chanter. En-dehors de ce cri, tout est tronqué, tout est encore misérable ! Nous n'irons donc pas au Contadour, avec les disciples de Giono, mais vers un autre coin champêtre, où se trouve tout ce qui pourrait charmer son imagination de grand poète: bergers au cœur simple, grotte abandonnée, animaux paisibles, nuit d'Orient étoilée, veilles de la nuit, apaisement profond de l'univers et de la nature, clarté des anges; sur ce fond grandiosement simple: de la paille sur laquelle repose un enfant qu'adorent une femme et un homme prosterné; et au-dessus de cette crèche, les rayons d'une étoile qui traverse les cieux: c'est là qu'est la vraie joie, ô Giono ! Jésus « seul connaît une éblouissante science ».

Ultima Cumæi venit jam carminis ætas;  
Magnus ab integro sæclorum nascitur ordo.  
Jam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna;  
Jam nova progenies cælo demittitur alto<sup>44</sup>.

Paul GAY, c.s.sp.,  
professeur de rhétorique,  
Collège Saint-Alexandre.

<sup>43</sup> *Les Vraies Richesses*, p. IV.

<sup>44</sup> VIRGILE, *Bucolique IV*, vers 4 à 8.

# *The Dawn of a New Day in Literature*

---

Many nineteenth century writers made much of the Platonic conception of love and beauty: many twentieth century writers have made much with a Plutonic conception of life, love and beauty. Having dismissed heavenly inspiration and exploited wordly themes to the full, the writers of the twenties and thirties finally turned to the Satanic. And Lucifer proved to be lucrative.

What were the ingredients of a sure-fire, widely-read bestseller? For a long time sadism and sex, booze and brutality, frustration and filth, smut and shoddiness made for success. Realism lost all purpose and devolved to the level of the beast. George Meredith got to the quick of the ulcer when he said, "The naturalist sees the hog in nature and takes nature for the hog." Decency was replaced by unrestrained vulgarity and the respect of fellow craftsmen was sacrificed for the pursuit of the almighty dollar. Writers had reached a new low.

Theirs was a misguided and a one-sided realism. They gave us evil without good, black without white, realism without idealism and falsehood without truth. Their outlook was negative and destructive, and their minds were warped. In stooping to find what they considered to be truth they fell in the gutter and failed to realize that truth is also present in what is lofty and beautiful. They were very outspoken about "the Facts of life", but they only saw some of the sadder facts. They needed to be reminded of the lines from *Poems* by Ralph Hodgson:

. . . Don't forget  
That the cowslip, rose and violet  
Are Facts of Life as well . . .

And all this, which, as has been suggested, was not far removed from diabolic inspiration, made writing a highly profitable occupation. The days when struggling authors starved in garrets belonged to the

past. Big business had taken over and writers often lived handsomely on advances from publishers and movie tycoons before their works even reached the public. It was news to hear of such tangible rewards for creative artists. The unknowing multitude applauded. The discriminating few were saddened, for success no longer reflected literary merit.

Then, there were those writers who belonged to the school of nihilism. They were the master wreckers. The foundations of the past, such as faith, ethics and plain ordinary goodness, were dynamited. It would almost seem that they believed a better world could be built upon a vacuum, for they kept nothing from the past and advanced no positive program of their own. True, many turned to the sinister Kremlin but even that failed them. "Faileth even the dream the dreamer." (We are now witnessing a birth of a literature of political disenchantment. Arthur Koestler is a widely-read mouth-piece for the disillusioned who were hoodwinked by Marxism.)

Finally, there were the writers of towering arrogance who assumed the mantle of the seer and cloaked their pronouncements in a high falutin' double-talk. They were the disciples of Gertrude Stein, the verbal virtuosi, the experimenters. They paid more attention to their own hieroglyphics than to honest communication of thought. They did not write for the general public. Their writings were caviare to the general! Only members of their own coterie understood or claimed to follow the development of their thought.

#### CRITICS WHO DID NOT CLARIFY.

The poor reader who looked to the critic for light became even more hopelessly confused. If the writers had a language of their own, the critics elevated this incomprehensibility to a cult. At times one could hardly help suspect that shallow minds were masking their superficiality in a jargon that bordered on mere exhibitionism.

When the critics did make themselves understood, they were also disappointing. Too often they became book-mongers peddling literary trash and exploiting filth. Works were not described as valueless, misleading or harmful. In floundering verbosity, the critic dared not even damn with faint praise. Instead, he extolled the author as

daring and courageous. Especially was this so when the pseudo-liberal fancied he detected something along the "party line". He adopted a spirit of hospitality to all sorts of ideas.

Penetrating and helpful criticism was hard to find.

When it was found, it often concerned itself with *how* an author said something rather than with *what* he said. Style was all, matter nothing. This was especially tragic when the writer did have something worthwhile to say. A hundred years ago, Newman was a victim of this sort of criticism. He was praised on all sides for his prose style, but the silence treatment was given to his thought. More recently, the same fate befell Gerard Manley Hopkins. The great to-do about their style threw up a smoke screen which completely blotted out the very important and pertinent things these men had to say. Technique was underlined and thought was undermined.

#### THE VICTIMIZED READERS.

We have described a good (or bad) number of twentieth century writers and critics. What of the readers?

One group that deserves no more than a mention is that depraved public that pounces upon the shoddy and the smutty. These people are victims of that adolescent desire to shock and be shocked. They are a product of the times. And what a sad reflection of the times they are!

To go on from the "snicker-market" to more mature and deserving readers, we find a reading public that hungers for good reading, devours any worthy morsels it finds and is ever on the search for more. In their unsuccessful attempts to find solid mental fare, they turn to the critics for guidance. When they fail to find it they turn to the past.

In this fact we find an explanation for the return to favour of Conrad, Tennyson, Dickens and others of past ages. These men were true realists. They saw the evil in the world. They did not shrink from it. They described it. But, they also saw the good. They described it too. They gave us pictures of the gutter, but they did not deny the reflections of the stars. They left the readers uplifted, encouraged and fearless of fate.

## THE CURRENT SCENE.

Where has all this led us? Is the outlook hopeless? Are there no signs of promise of better things?

Fortunately, there are.

Writers and critics are beginning to awaken to the truth of Walt Whitman's words:

Few are aware how the great literature penetrates all, gives hue to all, shapes aggregates and individuals, and, after subtle ways, with irresistible power, constructs, sustains, demolishes at will. Why tower, in reminiscence, above all the nations of the earth, two special lands, petty in themselves, yet inexpressibly gigantic, beautiful, columnar? Immortal Judah lives, and Greece immortal lives, in a couple of poems.

All men know that these are times to try men's souls. To live up to the times is the challenge facing our writers and critics.

In the non-fiction field the challenge is being met. There is the beginning of a return to what is basic, necessary and everlasting — God!

The more discerning critics have come to realize that the world has been going from bad to worse and that the Victorian conception of 'progress' as a law of nature was a beautiful dream that turned into a nightmare. These critics have realized, too, that literature is not altogether blameless nor critics wholly irresponsible.

This sober self-appraisal has led to a more demanding critical insight. While a writer's style is still discussed, much more than style is expected of him. Critics, as well as readers, are tired of debunking. The technique of demolition has been so well developed that little remains standing. What is needed today is something constructive. More and more critics are judging books with this in mind.

## HOPEFUL SIGNS.

The scientific panacea is no longer satisfying. In fact, the accusing finger has been directed at science as the creator of much of our moral confusion. Science is on the defensive. And, *mirabile dictu*, some scientists are leading the way back to God.

An outstanding example of this return to the Deity can be found in Lecomte du Nouy's *Human Destiny*. The late French biologist, while still fairly far removed from the true path, nevertheless, took

the first step towards it in his own return to a professed belief in God.

An even more recent example of this return to religion is seen in Toynbee's prescription for a better world. In his volume *Civilization on Trial* are these words: ". . . put the secular superstructure back onto religious foundations."

In the field of fiction nihilism is giving way to something more positive. The debunkers of the twenties (Hemingway, Mencken, Lewis, etc.) who found fault with everything and flayed religion are being replaced by the God-searching writers of the forties.

In the non-Catholic world the return to God is being led by such outstanding writers as T. S. Eliot (*The Waste Land*), C. S. Lewis (*The Screwtape Letters*), Somerset Maugham (*The Razor's Edge*), Franz Werfel (*The Song of Bernadette*), W. H. Auden (*For the Time Being*), Lloyd Douglas (*The Robe*), and others.

In the Catholic world, a great number of highly intelligent and articulate crusaders have developed the Neo-Catholic Movement of the Victorian Age into a Catholic Revival which continues to grow in fame and influence. The Newman, Thompsons and Patmores gave birth to this second spring of Catholicism in England. The Chestertons, Bellocs, Hopkins and Dowsons continued the work. And today the Waughs, Marshalls, Greenes, Colums, etc. show promise to strengthening the line and continuing the march,

On, to the bound of the waste,  
On, to the City of God.

Yes, there are signs that Faith will soon supplant Freud and a positive and constructive attitude replace the nihilism of recent years.

For while the tired waves, vainly breaking,  
Seem here no painful inch to gain,  
Far back, through creeks and inlets making,  
Comes silent, flooding in, the main,  
  
And not by eastern windows only,  
When daylight comes, comes in the light  
In front, the sun climbs slow, how slowly,  
But westward, look, the land is bright.

EMMET O'GRADY,  
Professor in the Faculty of Arts.

À LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ.

## *Qui sont les assassins de Katyn?*

---

La guerre qui a ensanglanté le monde pendant six ans a été, sans contredit, la plus barbare des temps modernes et l'une des plus barbares de tous les temps. Buchenwald, Belsen, Auschwitz sont des noms que l'on n'oubliera pas de sitôt.

KATYN.

Il en est un autre dont le souvenir n'est pas moins tragique : Katyn.

On se souvient encore du drame qui se déroula dans la forêt proche de ce petit village de la Ruthénie blanche, près de Smolensk, en U.R.S.S., au cours duquel des milliers d'officiers polonais, prisonniers de guerre, furent lâchement assassinés, contrairement à toutes les lois de la guerre et de l'humanité.

Si l'on n'a jamais eu de doute quant à l'identification des coupables en ce qui concernait les camps de concentration, il ne fut jamais possible, jusqu'à présent, de déterminer qui furent les assassins de Katyn.

En 1943, les Allemands, à grand renfort de propagande, accusèrent les Russes d'avoir tué ces officiers polonais, faits prisonniers par l'armée rouge lorsque celle-ci porta le « coup de poignard dans le dos » de la Pologne.

En 1944, les armées allemandes battues reculant vers l'ouest, les Russes revinrent à Katyn. À leur tour, ils accusèrent formellement les Allemands d'être les auteurs du massacre des officiers polonais.

Comme, à cette époque, on commençait à connaître les atrocités commises par les disciples d'Hitler, la propagande soviétique n'eut aucune peine à convaincre l'opinion mondiale. Le crime de Katyn fut porté au compte des Allemands. Peu de personnes osèrent, ouvertement, mettre en doute les affirmations russes. Les Alliés occidentaux

de l'U.R.S.S., même s'ils eussent pu avoir quelques doutes, préférèrent ne rien dire afin de ne pas nuire à l'effort commun.

Les Allemands tentèrent bien de se défendre, mais personne n'accorda la moindre attention à leurs explications.

Quant aux Polonais, principaux intéressés à cette affaire, on s'arrangea, aussi bien du côté russe que du côté anglo-saxon, de façon à les rendre muets.

Dans *The Coming Russian Terror*, M. Mikolajczyk, ancien ministre de l'Intérieur du gouvernement polonais de Londres et ancien membre du cabinet de Varsovie, raconte à ce propos: « Ce furent des temps très durs pour notre gouvernement que l'on avait mis dans l'impossibilité de dévoiler à l'opinion publique mondiale les difficultés contre lesquelles il se débattait. *Rien ne devait mécontenter Staline. Absolument rien.* »

On comprend que, dans ces conditions, il fût impossible aux Polonais de révéler la vérité sur l'affaire de Katyn; car eux la connaissaient la vérité.

Aujourd'hui encore, les autorités de Varsovie, bien que parfaitement au courant de ce qui s'est passé dans la forêt tragique, préfèrent se taire. Le président de la commission chargée, l'an dernier, de refaire toute l'enquête, le D<sup>r</sup> Roman Martini, a été assassiné peu après avoir dressé son rapport. Celui-ci, cependant, a pu parvenir en Suède où, récemment, un journal en a publié plusieurs extraits.

« La vérité sur Katyn est — comme l'a écrit le journal polonais *Wilno i Lwow*, le 23 février 1947 — embarrassante, gênante, menaçante. » C'est pourquoi, jusqu'à présent, peu de personnes ont osé la dévoiler, soit par crainte, soit pour des considérations d'ordre diplomatique, soit enfin, comme certains, parce qu'ils ne s'estiment pas en droit, aujourd'hui, de révéler tout ce qu'ils savent.

Rappelons que lors du procès de Nuremberg, la question de la culpabilité des Allemands fut soulevée. Un des juges français a déclaré à ce propos, après le procès, au cours d'une conférence faite devant les avocats du barreau de Paris, que « l'on n'a, naturellement, tenu compte que des faits avérés. C'est pourquoi nous n'avons pas pu tenir compte de Katyn parce que trop de faits sont encore peu clairs. »



Aujourd'hui, grâce à des documents et à des renseignements inédits, nous sommes en mesure de lever le voile qui, trop longtemps, a recouvert la vérité.

Afin que l'on ne puisse pas nous accuser de partialité, nous reprendrons toute l'affaire depuis son début. Après la version allemande, nous ferons état de la version soviétique. Nous comparerons les deux thèses, nous citerons des faits.

#### LA THÈSE ALLEMANDE.

Le 13 avril 1943, la radio allemande annonçait la découverte à Katyn, près de Smolensk, de fosses communes contenant les restes d'officiers polonais « assassinés, disait la propagande du Reich, par les Russes ».

Deux jours plus tard, l'agence soviétique Tass publiait, à son tour, un communiqué rejetant l'accusation et affirmant que les assassins n'étaient autres que les Allemands eux-mêmes.

Le 17 avril, le ministre de la Défense nationale polonaise de Londres, au courant, depuis près de trois ans, de la disparition mystérieuse d'officiers polonais faits prisonniers par les Russes, annonçait que le Comité international de la Croix-Rouge serait invité à procéder à une enquête.

En réponse, la radio et la presse soviétiques accusèrent les « éléments pro-hitlériens » du gouvernement polonais de Londres de collaborer avec les Allemands. Aussitôt après, Moscou rompait les relations diplomatiques.

Tandis que le gouvernement de Moscou s'opposait à une intervention de la Croix-Rouge internationale, qui de ce fait refusa d'envoyer une commission d'enquête, les Allemands faisaient appel à une « commission médicale européenne » composée de spécialistes, presque tous médecins légistes, et chargée de se rendre à Katyn pour y « établir la vérité ».

Cette commission ne jouit, cependant, que de peu de crédit dans l'opinion publique alliée et neutre du fait qu'elle était composée en majeure partie de médecins appartenant à des pays placés sous le contrôle des Allemands.

À la fin du mois d'août 1943, les autorités du Reich publièrent enfin un Livre Blanc intitulé *Amtliches Material zum Massenmord von Katyn*, exposant la thèse allemande.

Selon celle-ci, les cadavres découverts révélèrent qu'il s'agissait uniquement d'officiers polonais. L'examen des corps et leur degré de décomposition, ainsi que les papiers trouvés sur eux, notamment des journaux, des pièces d'identité, des lettres, etc., prouvaient qu'il s'agissait d'officiers polonais tués d'un coup de pistolet dans la nuque au printemps de 1940. Les documents permirent d'établir que les victimes étaient des prisonniers de guerre du camp russe de Kozielsk.

Contrairement à ce qu'affirmait à l'époque, la radio allemande qui parlait de dix à douze mille victimes découvertes à Katyn, le Livre Blanc allemand ne faisait état que de 4.143 cadavres en majeure partie identifiés.

Selon les témoignages d'habitants de la région, les officiers polonais avaient été débarqués, par petits groupes, en avril et en mai 1940, à la gare de Gniezdovo, près de Katyn, et conduits en camions cellulaires jusque dans la forêt où leurs cadavres furent retrouvés.

Les fosses communes se trouvaient dans des endroits où le sol était très aplani, mais n'était planté que de petits arbres d'au moins cinq ans et qui avaient été transplantés trois ans auparavant, comme il fut possible de le vérifier par l'irrégularité des couches de croissance que montra l'examen de la section des troncs de ces arbres.

D'autre part, tous les documents retrouvés sur les cadavres dataient d'une période s'étendant de l'automne 1939 à avril 1940.

L'imprégnation des vêtements par les sanies sorties des cadavres voisins et les déformations des corps montraient qu'il s'agissait d'une fosse primaire et non d'une fosse dans laquelle les cadavres auraient été transportés alors qu'ils auraient déjà été en état de putréfaction.

#### LA THÈSE SOVIÉTIQUE.

En automne 1943, les troupes allemandes en retraite abandonnèrent la région de Katyn. Aussitôt le gouvernement soviétique, désireux de se laver de la grave accusation portée contre lui, envoya sur les lieux une commission d'enquête russe qui publia, en janvier 1944, un rapport intitulé *La vérité sur Katyn*.

Selon ce rapport, les prisonniers de guerre polonais internés dans les camps russes de Kozielsk, de Starobielsk et d'Ostachkov avaient été transférés, en avril et en mai 1940, dans les environs de Smolensk, où ils furent répartis dans trois camps de travail situés de 25 à 54 km à l'ouest de Smolensk. Le rapport russe ne donnait pas de plus amples renseignements sur l'emplacement de ces camps.

Lors de l'avance de la Wehrmacht, en 1941, ces camps étaient tombés aux mains des Allemands qui, en août et en septembre 1941, assassinèrent les Polonais qui s'y trouvaient et les enterrèrent dans la forêt de Katyn. En 1942, les cadavres auraient été exhumés, les papiers se trouvant sur eux auraient été triés afin de supprimer tous ceux portant une date postérieure à mai 1940, puis les corps auraient été ensevelis à nouveau en même temps que ceux d'autres victimes assassinées ailleurs. Et en avril 1943, les Allemands auraient simulé la découverte des charniers.

#### UN PEU D'HISTOIRE.

C'est le 17 septembre 1939 que l'armée rouge attaqua, sans déclaration de guerre, la Pologne en train de se défendre contre les troupes germaniques. Cette agression fut le « coup de poignard dans le dos » qui devait accélérer l'effondrement des forces polonaises.

Les Russes firent un grand nombre de prisonniers dont le gouvernement polonais n'a, cependant, jamais pu connaître le total exact. Toutefois, le journal russe *Étoile rouge* donnait à ce propos, le 17 septembre 1940, des indications que l'on peut considérer comme correspondant à peu près à la réalité. Dans un article consacré au premier anniversaire de l'invasion de la Pologne, le journal de l'armée soviétique affirmait que 181.223 soldats, 12 généraux, 58 colonels, 72 lieutenants-colonels et 9.227 officiers subalternes avaient été faits prisonniers.

Presque tous les officiers et quelques milliers de soldats furent internés dans les trois camps de Starobielsk (près de Kharkov), de Kozielsk (entre Smolensk et Toula) et d'Ostachkov (à l'ouest de Tver).

Les officiers furent internés à Kozielsk et à Starobielsk tandis que les membres de la police, de la gendarmerie et du corps des

gardes-frontières furent enfermés à Ostachkov. Dans son livre *Souvenirs de Starobielsk*, le major Joseph Czapski qui, par la suite fut chargé par le général Anders, au moment de la reconstitution de l'armée polonaise en U.R.S.S., de rechercher ses camarades de détention, écrit qu'il y avait dans ces trois camps, le 5 avril 1940, un total de 15.700 hommes, soit environ 8.700 officiers et 7.000 sous-officiers, soldats et membres du corps de police.

À cette date, les trois camps furent évacués et les internés emmenés vers des destinations inconnues. Voici ce qu'écrivit à ce sujet l'un d'eux, le major Czapski déjà cité: « On retrouva 400 officiers et soldats (sur le chiffre global de 15.700); ils furent internés, après l'évacuation des trois camps susmentionnés, dans le camp de Griazovietz, près de Vologda, et libérés en août 1941 après le déclenchement de la guerre russo-allemande et la conclusion de l'accord polono-soviétique.

« En plus, il y avait quelques dizaines d'officiers qu'on avait transférés de ces trois camps pendant l'hiver 1939 pour leur faire subir des procès politiques; ceux-là aussi furent repérés et libérés vers la même date.

« Ces 400 et quelques dizaines participèrent immédiatement après leur libération à l'organisation des cadres de l'armée polonaise alors en formation sur le territoire des Soviets. »

Le chiffre exact des prisonniers polonais des trois camps de Starobielsk, de Kozielsk et d'Ostachkov qui furent retrouvés vivants est de 448, comme en témoigne la liste établie à l'époque par l'état-major polonais. Les autres prisonniers, c'est-à-dire plus de 15.000 hommes, n'ont jamais été retrouvés.

Écoutons encore le major Czapski: « Le camp de Starobielsk contenait, le jour de son évacuation, le 5 avril 1940, au total 3.920 prisonniers (tous officiers à l'exception d'environ 30 élèves-officiers et quelques dizaines de civils).

« De tous ces prisonniers, soixante-dix à peine échappèrent au massacre: je suis un d'entre eux. Les autres disparurent sans laisser de traces, malgré les démarches pressantes et répétées qu'on fit depuis pour savoir où ils pouvaient se trouver. »

L'affaire de Katyn n'est donc qu'une partie d'un drame plus grand encore: la disparition des prisonniers de guerre polonais ayant

séjourné dans les camps de Starobielsk, de Kozielsk et d'Ostachkov. Sur les quelque 15.000 disparus, les corps de 4.253 d'entre eux ont été retrouvés à Katyn. Que sont devenus les autres ?

Dans ces camps, les prisonniers polonais furent soumis, durant tout l'hiver, à de longs interrogatoires. Dans son livre *Souvenirs de Starobielsk*, Joseph Czapski raconte notamment: « On nous soumit pendant tout l'hiver à Starobielsk à des interrogatoires réitérés, d'habitude nocturnes, et très variés quant à l'intensité et à la forme. Nous fûmes photographiés à plusieurs reprises et nos fiches signalétiques furent établies bien des fois. Chacun était en butte à des tentatives de chantage et de corruption. Le style des interrogatoires était extrêmement varié, en commençant par des interrogatoires polis sur nos points de vue concernant la situation militaire, faits par de hauts fonctionnaires de la N.K.W.D. [ police secrète russe ] arrivés de Moscou, et aboutissant à des interrogatoires qui duraient trois-quatre [ sic ] jours de suite, presque sans répit et jusqu'à de tendres exclamations: « Ah ! comme elle est pauvre votre jeune femme. Elle ne vous verra plus jamais si vous ne nous avouez pas . . . si vous ne nous promettez . . . »

Dès le mois de février, la rumeur commença à circuler dans les trois camps que les prisonniers allaient être évacués. Selon certains bruits, ils devaient être renvoyés dans leurs foyers, selon certains autres, ils devaient être acheminés vers la France.

« On nous fit même trouver, en le jetant subrepticement dans nos baraques — écrit encore Czapski, — l'itinéraire présumé de notre voyage qui devait s'effectuer via Bendery, voie menant par la Roumanie. Une nuit on nous réveilla pour nous demander s'il y avait parmi nous quelqu'un qui connût le roumain ou le grec. Cela créa un tel état d'esprit que beaucoup d'entre nous, lorsqu'on commença au mois d'avril à nous faire partir par petits groupes de quelques dizaines de personnes, croyaient fermement qu'ils allaient vers la liberté. »

Joseph Czapski ne quitta Starobielsk que le 12 mai, avec un groupe de seize hommes, alors que presque tous les prisonniers étaient partis en avril.

« Dès notre arrivée à la gare, les surprises commencèrent, écrit-il. On nous empila dans des compartiments exigus d'un wagon cellulaire dont les portes étaient munies d'épais grillages et qui n'avait presque pas de fenêtres. Sur les plafonds et sur les parois nous déchiffrâmes des inscriptions portant des dates récentes: « On nous fait descendre aux environs de Smolensk », « On nous amène près de Smolensk ». En faisant de longs détours par Kharkov (où on fit descendre deux prisonniers) et Toula, nous arrivâmes dans les environs de Smolensk où nous descendîmes à une petite gare: Babinino. On nous poussa avec les crosses des fusils et embarqua sur des camions . . . Nous nous attendions au pire.

« On nous emmena de nouveau dans un camp au milieu d'un grand bois. Le mirage de la France, de la Pologne, s'évanouit brusquement. « Pavlichtchev Bor » s'appelait ce camp nouveau. Nous y retrouvâmes deux cent camarades de Kozielsk, cent vingt d'Ostachkov et soixante-trois de Starobielsk. Ces derniers avaient été évacués le 25 avril 1940 de Starobielsk en marge du groupe de transport normal. On leur avait donné l'ordre alors, en insistant qu'ils devaient se tenir tout à fait à part parce qu'ils allaient partir dans des conditions spéciales.

« Ce groupe de soixante-trois personnes, avec le nôtre de seize, dans le nombre duquel j'étais arrivé moi-même, avec dix militaires à peu près qui avaient été évacués de Starobielsk pendant l'hiver, ce fut tout ce qui n'a pas disparu des 4.000 prisonniers qui avaient passé l'hiver dans le camp de Starobielsk.

« Nous étions en tout 400 environ à Pavlichtchev Bor. Après quelques semaines on nous emmena plus loin, à Griazowitz, près de Vologda, où nous fûmes gardés jusqu'au mois de septembre 1941.

« Nous étions convaincus, au commencement, que le même sort que le nôtre avait été réservé à tous nos camarades et qu'on les avait logés dans de petits camps semblables au nôtre, disséminés dans toute la Russie. Nous commençâmes, cependant, après un certain temps à craindre pour eux, car presque toutes les missives qui nous arrivaient du pays nous pressaient de questions sur le sort de nos camarades de Starobielsk, de Kozielsk et d'Ostachkov, depuis le jour qu'on s'était quitté dans le camp.

« Nous basant sur les correspondances provenant de Pologne, nous déduisîmes que depuis l'été 1940 nous étions les seuls prisonniers de ces trois camps dont les nouvelles d'après avril 1940 parvenaient au pays. »

En juillet 1941, après l'agression allemande et à la suite de la signature de l'accord polono-russe et de l'« amnistie » d'août, lorsque fut annoncée la constitution de l'armée polonaise en territoire russe, seuls les quelque quatre cents officiers de Giazowietz se présentèrent à l'appel du général Anders. Une première liste des prisonniers de Starobielsk, de Kozielsk et d'Ostachkov fut alors établie portant près de 11.000 noms d'hommes qui n'avaient pas reparu à l'appel du commandant des forces polonaises en U.R.S.S.

Celui-ci s'adressa immédiatement aux autorités soviétiques pour connaître le sort de ses compatriotes prisonniers. Le 14 novembre 1941, l'ambassadeur de Pologne à Moscou, M. Stanislaw Kot, obtint du maréchal Staline une audience au Kremlin. MM. Molotov et Vichinski étaient présents. M. Kot demanda à Staline de lui faire savoir ce qu'étaient devenus les prisonniers manquant à l'appel, et combien de temps il faudrait encore les attendre. Staline parut surpris. « Tous les Polonais n'ont-ils pas été libérés ! » s'exclama-t-il.

En présence de l'ambassadeur, il téléphona à la N.K.W.D. et demanda pourquoi les prisonniers de Starobielsk, de Kozielsk et d'Ostachkov n'avaient pas encore été remis en liberté. Et il insista : « Notre amnistie ne connaît aucune exception. »

M. Mikolajczyk raconte à ce propos, dans *The Coming Russian Terror* : « Kot nous raconta que Staline écouta pendant un moment la voix qui lui parlait à l'autre bout du fil sans que sa physionomie changeât d'expression. Puis il raccrocha l'appareil et se refusa à tout autre commentaire. »

« À Londres cependant, ajoute l'ancien ministre polonais, l'épouvantable vérité commençait à percer. Les familles des disparus nous avaient envoyé des messages pleins de précisions. On n'avait plus eu aucune nouvelle des officiers depuis avril et mai 1940 . . . »

De leur côté, les organisations clandestines en Pologne avaient établi qu'aucun des prisonniers évacués de Kozielsk, de Starobielsk et d'Ostachkov au cours des mois d'avril et de mai 1940 n'était en

Pologne et n'avait donné signe de vie à partir de cette date, bien que les prisonniers eussent correspondu avec leurs familles très régulièrement jusqu'à ce moment.

Longtemps les autorités polonaises supposèrent, selon certains renseignements, que les prisonniers avaient été déportés dans des camps de travail situés à l'extrême nord de l'U.R.S.S. et que les Russes ne voulaient pas les remettre en liberté ou avaient des difficultés pour assurer leur retour. Un mois après la visite de l'ambassadeur Kot, Staline reçut, le 4 décembre 1941, les généraux Sikorski et Anders, venant lui demander, une fois de plus, la libération de leurs compatriotes.

Staline répondit d'une façon évasive, disant notamment que les prisonniers s'étaient peut-être évadés et réfugiés en Mandchourie. Toutefois, il promit de faire le nécessaire pour qu'on sache ce qu'ils étaient devenus.

Renvoyés d'un bureau à l'autre, de la N.K.W.D. à la G.U.L.A.G. (Direction supérieure des Camps), les officiers polonais à la recherche de leurs camarades disparus n'arrivaient toujours pas à obtenir de précisions sur leur sort.

Le 3 février 1942, après bien des difficultés, le major Czapski, chargé par le général Anders de faire les recherches au sujet des disparus, eut une entrevue avec le général Raichmann, l'un des chefs de la N.K.W.D.

Après lui avoir exposé les faits par écrit, le major Czapski concluait: « Nous savons avec quelle précision était enregistré chaque prisonnier, dont le dossier avec de nombreux procès-verbaux d'interrogatoire était conservé dans des cartons spéciaux avec des photographies et des documents soigneusement vérifiés; personne de nous, prisonniers de guerre, ne peut admettre même pour une minute, que le lieu où se trouvent 15.000 prisonniers de guerre, dont 8.000 officiers puisse être ignoré par les autorités de la N.K.W.D. »

Raichmann répondit avec flegme qu'il ne savait rien du sort de ces hommes parce que l'affaire n'était pas de son ressort.

Les Russes, à n'en plus douter, ne voulaient pas dévoiler le sort qui avait été réservé aux prisonniers polonais.



Un autre fait devait confirmer cette impression.

« Au mois d'octobre 1940 — c'est de nouveau le major Czapski qui parle — huit mois avant le début de la guerre russo-allemande, les Bolchéviks réunirent dans un camp, spécialement aménagé près de Moscou, et puis dans la ville même, plusieurs officiers de notre état-major dont le colonel Berling et leur proposèrent de préparer dès cette époque la constitution d'une armée polonaise contre les Allemands. En acceptant cette proposition, Berling posa des conditions catégoriques: tous les soldats et tous les officiers devaient être incorporés sans tenir compte de leur opinion politique. L'entrevue eut lieu avec Beria (l'un des chefs de la N.K.W.D.) et Merkulov.

« Mais cela va sans dire », répondirent-ils. « Tous les Polonais sans distinction d'opinion politique auront le droit de s'engager dans l'armée que nous allons former. »

« — Très bien, répliqua le colonel Berling. Nous avons d'excellents cadres pour cette armée dans les camps de Starobielsk et de Kozielsk. »

« C'est alors que Merkulov laissa échapper cette phrase significative: « Non, pas ceux-là. Nous avons commis à leur égard une grave faute (Balchouiu Achibkou). »

Les démarches polonaises pour retrouver les disparus furent interrompues en juillet 1942 devant la volonté manifeste des Russes de ne rien faire pour libérer les prisonniers ou révéler le sort qui leur avait été réservé.

Cette situation dura jusqu'au 13 avril 1943, date à laquelle la radio allemande annonça la découverte du charnier de Katyn.

Alors, tout soudainement, les autorités russes prétendirent que les officiers polonais avaient été transférés dans trois camps de travail de la région à l'ouest de Smolensk, et qu'à la suite de l'offensive allemande de 1941, ces camps étaient tombés aux mains de la Wehrmacht.

#### ALLEMANDS OU RUSSES ?

L'enquête qui a pu être faite sur l'affaire de Katyn ne repose que sur des preuves indirectes étant donné qu'il n'y a aucun témoin du drame et que le ou les auteurs du crime n'ont pas avoué.

Cependant, vu le nombre considérable de personnes assassinées, on peut affirmer que l'organisation de ces meurtres n'a pu être confiée qu'à un organisme disposant de vastes moyens et ayant sous son autorité les victimes retrouvées dans les charniers. C'est pour-quoi, il n'y a que deux solutions plausibles: les assassins sont soit les Allemands, soit les Russes.

Les premiers étayent leurs accusations sur le rapport de la « Commission médicale européenne » et de multiples documents formant l'essentiel du Livre Blanc publié à Berlin, les seconds sur le rapport de la « Commission spéciale soviétique ».

Nous allons tenter de confronter ces deux documents sur les points essentiels.

#### *Les victimes.*

Comme nous l'avons déjà relevé, les victimes sont des officiers polonais. Sur ce point, Russes et Allemands sont d'accord. Grâce à certains objets trouvés dans les fosses — notamment des fume-cigarettes en bois, portant l'inscription « Kozielsk » — et aux papiers recueillis sur les cadavres, on peut affirmer que ces officiers étaient des internés du camp de Kozielsk, évacués du 1<sup>er</sup> avril au 11 mai 1940 vers une destination inconnue.

Le Livre Blanc allemand affirme que 4.143 cadavres ont été retirés de sept fosses. Ce chiffre n'a pas été contesté par les Russes. Toutefois, il y avait une huitième fosse, plus petite, découverte en dernier lieu. Celle-ci avait 5 m, 50 sur 2 m, 50, selon le Livre Blanc allemand, qui n'indique cependant pas le nombre de cadavres qui devaient s'y trouver. La raison de cette omission est simple à expliquer. La propagande de Goebbels avait annoncé la découverte de onze à douze mille cadavres. Le fait que sept fosses n'en contenaient que 4.143 obligea les Allemands à publier, le 3 juin 1943, un communiqué annonçant que les travaux d'exhumation seraient interrompus pendant la saison chaude. De la sorte, la propagande allemande tentait de sauver la face. Le Livre Blanc, en n'indiquant pas le nombre de cadavres se trouvant dans la huitième fosse et en affirmant que celle-ci devait encore se prolonger, laissait planer le doute quant au nombre exact de corps découverts, et permettait à la propagande du Reich de continuer d'utiliser le chiffre de 12.000 qui était faux.

En fait, si aux 4.143 cadavres découverts et annoncés officiellement on ajoute ceux qui pouvaient se trouver dans la huitième fosse, en prenant pour base des calculs les dimensions des sept premières et le nombre de corps qui s'y trouvaient, on arrive à un total de 4.253 cadavres. On est loin des 12.000 de la propagande allemande !

Sur ces 4.253 corps, 2.914 furent identifiés et les noms de presque tous ces officiers figuraient sur la première liste de disparus établie lors de la reconstitution de l'armée Anders et remise par le général Sikorski au maréchal Staline le 3 décembre 1941.

Sur ces 2.914 officiers, 2.821 provenaient, selon cette liste, du camp de Kozielsk, 83 de Starobielsk et 9 d'Ostachkov.

Le fait que l'on trouva 92 officiers provenant de Starobielsk et d'Ostachkov n'était peut-être qu'une erreur, car la liste avait été établie de mémoire. D'autre part, certains officiers qui se trouvaient dans ces deux camps au début de leur captivité, avaient été transférés en février 1940 à Kozielsk.

Le camp de Kozielsk comptait, au commencement d'avril 1940, environ 4.500 prisonniers. Sur ce nombre, 200 furent amenés au camp de Pavlichtchev Bor puis à Griezowietz, comme nous l'avons vu précédemment; tandis que les autres, c'est-à-dire environ 4.250 hommes, portaient pour Gniesdowo d'où ils devaient disparaître à tout jamais du monde des vivants.

En comparant la liste des officiers identifiés à Katyn avec celle de l'état-major polonais, ainsi qu'en comparant le nombre des cadavres retrouvés à Katyn avec celui des officiers disparus du camp de Kozielsk, on en arrive à la conclusion que les hommes enterrés à Katyn sont ceux qui furent évacués du camp de Kozielsk en avril 1940.

Il vaut la peine de relever ici un fait à peu près inconnu, mais dont l'importance est considérable.

Il y avait à Kozielsk une femme, lieutenant-pilote de l'aviation polonaise. Or, lorsque les journalistes visitèrent Katyn, en avril 1943, on les informa que le cadavre d'une femme avait été retrouvé dans l'une des fosses.

Le Livre Blanc, en revanche, ne faisait pas état de cette découverte. Pourquoi ? Parce que les Allemands, ignorant qu'une fem-

me pouvait se trouver au camp de Kozielsk, n'avaient pas voulu en parler, craignant que cette révélation n'ébranlât leur thèse selon laquelle les cadavres retrouvés à Katyn étaient ceux des officiers du camp de Kozielsk.

S'ils l'eussent su, ils n'eussent pas manqué de mettre en évidence un fait qui devenait une preuve supplémentaire et combien probante.

Un autre point mérite d'être signalé. Les documents trouvés à Katyn, journaux personnels, lettres, etc., ainsi que des fume-cigarettes et des porte-cigarettes, mentionnent tous le nom de Kozielsk. Si des prisonniers de Starobielsk et d'Ostachkov avaient été enterrés à Katyn, on aurait certainement trouvé des documents semblables mentionnant ces camps.

On peut donc se demander ce que sont devenus ces prisonniers dont on n'a jamais eu de nouvelles.

Le sort qui fut réservé aux Polonais de ces trois camps offre une ressemblance frappante. Évacués à la même époque et de la même manière, après avoir reçu à peu près les mêmes explications quant à la liquidation de leurs camps, ils furent pareillement débarqués à certaines gares après avoir été transportés dans des wagons cellulaires. Tandis que les officiers du camp de Kozielsk étaient conduits à Gniesdovo, pour être emmenés sur des camions et disparaître ensuite sans laisser de traces, ceux de Starobielsk furent conduits à Kharkov et ceux d'Ostachkov à Viasma d'où ils disparurent également. On est en droit de poser la question: les officiers de Starobielsk et d'Ostachkov dorment-ils leur dernier sommeil quelque part dans les régions de Kharkov et de Viasma ?

*Quand le crime a-t-il été commis ?*

D'après le rapport soviétique, les prisonniers dont les cadavres ont été retrouvés à Katyn, avaient été amenés à Gniesdovo pour être répartis dans trois camps spéciaux dont les Russes n'ont jamais précisé les noms et l'emplacement, mais qu'ils ont simplement appelés les camps N° 1 ON, N° 2 ON et N° 3 ON, situés de 25 à 50 km à l'ouest de Smolensk. Les Polonais y seraient demeurés jusqu'en août ou en septembre 1941, c'est-à-dire pendant seize mois. À cette époque, toujours selon le rapport russe, ces camps auraient été pris par les Allemands qui en auraient tué les occupants.

La date à laquelle fut commis ce crime prend, comme on le voit, une importance capitale : si, comme l'affirment les Russes, les officiers polonais ont été assassinés en août ou en septembre 1941, il n'est pas douteux que les Allemands sont responsables de ce crime contre l'humanité. En revanche, si les assassinats ont eu lieu en avril ou en mai 1940, ainsi que le prétendent les Allemands, les Russes sont alors les assassins.

Il s'agit donc de vérifier tout ce qui peut permettre de préciser ce point.

D'après le Livre Blanc allemand, les corps des fosses 1 à 7 étaient revêtus de manteaux, de fourrures, de chandails, de sous-vêtements chauds, d'écharpes, prouvant que le jour du meurtre il faisait certainement froid.

Ce fait primordial est confirmé par un journaliste allié, White, qui a visité Katyn lorsque la région passa à nouveau sous le contrôle russe. Dans son livre *Report on the Russians*, au chapitre VII, White écrit que les correspondants alliés invités par les autorités soviétiques à Katyn, en janvier 1944, lorsque les Russes procédèrent à une nouvelle exhumation, furent frappés par la présence de tous ces vêtements chauds sur les corps et exprimèrent leur surprise de voir que les officiers qui, selon la version soviétique, avaient été assassinés par les Allemands au mois d'août 1941, portaient alors des vêtements d'hiver. Cette remarque, ajoute White, remplit tous les Russes présent de confusions. Ils discutèrent un instant entre eux puis l'un d'eux déclara que la température est changeante dans ces parages en août et que l'on porte alors des vêtements d'hiver.

Toutefois, l'étude de la carte des isothermes prouve que cette affirmation était inexacte. La température moyenne dans les environs de Smolensk, en août, est de 20 degrés Centigrade.

En revanche, si l'on admet que ces officiers ont été tués en avril 1940, la présence des vêtements d'hiver se justifie amplement. En s'en rapportant encore une fois à la carte des isothermes, on constate que la température moyenne d'avril, dans cette région, est d'environ 4 degrés Centigrade.

D'autre part, d'après les dépositions des Polonais qui quittèrent le camp de Kozielsk pour celui de Pavlichtchev Bor, le 26 avril 1940,

et qui furent les seuls rescapés du camp de Kozielsk, ainsi que d'après les journaux personnels retrouvés sur les corps de Katyn, il faisait à cette époque un véritable temps d'hiver et il neigeait.

Du 29 avril au 9 mai, les convois au départ de Kozielsk furent interrompus. Ce n'est que les 10 et 11 mai que deux nouveaux convois partirent du camp, emmenant au total près de 100 hommes. Ceux-ci aussi ont disparu.

Il est probable que ce sont leurs corps qui furent retrouvés dans la fosse n° 8 de Katyn, située un peu à l'écart des autres. Cette supposition est corroborée par le fait que le nombre des officiers ayant quitté Kozielsk les 10 et 11 mai correspond à celui des cadavres retrouvés dans la fosse n° 8. En outre, on a découvert sur ces cadavres des journaux russes datant des premiers jours de mai, alors que dans les sept autres fosses aucun document n'était postérieur au mois d'avril.

Enfin, les corps retrouvés dans la fosse n° 8 étaient vêtus autrement que ceux des sept premières fosses. Ils ne portaient ni manteaux, ni chandails, ni sous-vêtements chauds.

Le Livre Blanc allemand ne disposant pas de tous les renseignements nécessaires ne pouvait pas expliquer cette anomalie. En revanche, si l'on étudie les documents polonais, l'explication est très claire. Suivant les déclarations des officiers qui furent envoyés à Pavlitchchev Bor, au lendemain du départ des deux derniers convois mentionnés plus haut, et dont un certain nombre se trouvent encore aujourd'hui en Grande-Bretagne, un brusque changement de temps survint dans les premiers jours de mai 1940. Alors qu'en avril il avait fait très froid et qu'il y avait eu de la neige, la température remonta rapidement au début de mai et il fit même assez chaud.

Enfin, relevons encore que la thèse selon laquelle les officiers polonais furent enterrés à un moment où il faisait froid est confirmée par le fait que l'on n'a trouvé sur les corps des victimes ni insectes, ni traces d'insectes ce qui n'eut pas été le cas s'ils avaient été inhumés en août et en septembre, à un moment où la terre est chaude.

D'autres éléments tendent à prouver que le meurtre a été commis en avril 1940 plutôt qu'en août 1941.

Ce sont, d'abord, les journaux personnels, les lettres adressées aux prisonniers par leurs familles, les lettres préparées par eux et qu'ils s'apprêtaient à envoyer au moment où il furent emmenés, dont aucun ne porte une date postérieure au 11 mai. Dans les sept premières fosses, ces documents étaient datés d'avril 1940 tandis que dans la huitième on en a trouvés datés du 6 mai.

On sait, d'autre part, que les prisonniers polonais pouvaient se procurer facilement des journaux russes, ceux-ci leur étant largement distribués dans une intention de propagande. Si donc les prisonniers de Kozielsk avaient été répartis dans trois camps à l'ouest de Smolensk, en avril 1940, et qu'ils n'eussent été assassinés par les Allemands qu'en août ou en septembre 1941, on aurait dû trouver sur les cadavres des journaux portant des dates plus tardives que celles des journaux découverts à Katyn.

Les Russes, il est vrai, affirment que les Allemands, après avoir assassiné les Polonais en 1941, auraient exhumé les corps durant l'hiver 1942-1943 pour trier les papiers se trouvant sur eux, afin de supprimer tous les documents portant une date postérieure à mai 1940, puis les auraient enterrés à nouveau, préparant ainsi la mise en scène de la découverte du charnier.

Cependant, les journaux personnels trouvés à Katyn étaient intacts et sur aucun d'eux on n'a constaté que des pages eussent été arrachées ou même effacées.

En outre — et là nous abordons la thèse allemande basée sur le rapport de la « Commission médicale européenne » — l'imprégnation des vêtements par les sanies sorties des cadavres voisins et les déformations des corps ont montré qu'il s'agissait de fosses primaires et non de fosses dans lesquelles des cadavres auraient été transportés alors qu'ils auraient déjà été en état de putréfaction.

Enfin, les arbres plantés sur les fosses, bien qu'âgés de cinq ans avaient été transplantés trois ans avant la découverte des fosses, en avril 1943, comme on a pu le vérifier par l'irrégularité des couches de croissance que montra l'examen de la section des troncs de ces arbres. Si ceux-ci avaient été transplantés par les Allemands après la fermeture des fosses en 1942, les couches de croissance auraient montré une irrégularité de date plus récente.

*L'étrange attitude des autorités soviétiques.*

Mieux, cependant, que les arguments que nous venons de fournir, l'étrange attitude des autorités russes pendant toute cette affaire semble démontrer que le meurtre de Katyn a eu lieu en avril 1940.

Nous avons déjà relevé quelques particularités de cette attitude dans les notes historiques. Nous nous bornerons donc à n'en citer ici que les plus frappantes.

Avant la signature de l'accord polono-russe du 30 juillet 1941, aucune enquête officielle ne put être faite par les autorités polonaises pour connaître le sort des prisonniers détenus à Starobielsk, à Kozielsk et à Ostachkov. En revanche, les familles des disparus tentèrent, mais en vain, de percer le mystère.

Tout d'abord, ignorant que les leurs avaient quitté le camp où ils se trouvaient depuis l'automne 1939, nombre de familles polonaises continuèrent d'envoyer leurs lettres aux anciennes adresses. Dès le mois de mai 1940, ces lettres revinrent à leurs expéditeurs, renvoyées par la poste soviétique avec la mention « Retour — parti ».

Si, comme l'affirment les Russes, les prisonniers avaient simplement été transférés dans un autre camp, il eût été facile de faire suivre la correspondance à la nouvelle adresse. Pourquoi les prisonniers de Kozielsk et de Starobielsk qui eurent la chance d'être envoyés à Pavlichtchev Bor, puis à Griazowietz, reçurent-ils là-bas les lettres qui avaient été envoyées à leurs anciennes adresses ?

Les prisonniers transférés à Griazowietz, interrogés par les parents des disparus leur demandant des nouvelles de leurs camarades de Kozielsk, de Starobielsk et d'Ostachkov, firent des démarches auprès des autorités soviétiques du camp qui leur répondirent toujours évasivement. Un jour, ils questionnèrent un délégué de la N.K.W.D., venu de Moscou pour visiter le camp. Il leur répondit que Griazowietz était le seul camp d'officiers polonais existant et que tous les autres officiers avaient été remis en liberté.

Après la signature de l'accord polono-soviétique, en juillet 1941, les Polonais demandèrent officiellement des renseignements, comme nous l'avons déjà vu. Au cours de tous les entretiens qui eurent lieu entre les représentants polonais d'une part et les autorités soviétiques d'autre part, il fut toujours impossible d'obtenir des précisions. MM.



Molotov et Vichinski affirmèrent, quant à eux, à l'ambassadeur de Pologne, M. Kot, que tous les Polonais, y compris les prisonniers de guerre, avaient été remis en liberté. Lors des premiers entretiens, M. Vichinski avait déclaré à M. Kot que les autorités soviétiques étaient en possession de la « liste de tous les officiers polonais morts ou vivants ». Par la suite, il prétendit le contraire.

Une note du 8 novembre 1941, que le ministre soviétique des Affaires étrangères adressa au gouvernement polonais de Londres, affirmait catégoriquement que tous les prisonniers de guerre avaient été remis en liberté.

Le 3 décembre 1941, le maréchal Staline fit une déclaration semblable au général Sikorski qui lui demandait ce qu'étaient devenus les officiers des camps de Starobielsk, de Kozielsk et d'Ostachkov.

Enfin, le 18 mars 1942, dans une conversation avec le général Anders, qui avait de nouveau abordé la question, Staline répondit : « Je ne sais pas où ils sont. À quoi cela nous servirait-il de les garder ? Peut-être se trouvent-ils dans des camps situés dans les territoires occupés par les Allemands. Ils se sont dispersés. » Et il aborda un autre sujet.

Lorsque les Allemands annoncèrent la découverte des charniers de Katyn, la tactique des Russes changea du tout au tout.

Jusqu'à ce moment, ils avaient affirmé obstinément ne rien savoir au sujet du sort des prisonniers polonais manquants. Dès lors, ils déclarèrent que non seulement ils savaient ce qu'étaient devenus ces prisonniers durant le temps où ils furent entre leurs mains, c'est-à-dire jusqu'au moment où ils auraient été capturés par les Allemands, mais encore ils prétendirent savoir ce qu'ils étaient devenus une fois aux mains de ceux-ci.

Dans le communiqué du 17 avril 1943, les autorités soviétiques affirmaient, en effet, que ces prisonniers avaient été assassinés par les Allemands et que la Gestapo avait pris dans ses archives les papiers et documents qui furent placés dans les fosses de Katyn.

Ces accusations ne pouvaient être que des suppositions car à cette époque Katyn et toute la région étaient sous le contrôle de la Wehrmacht. Il est remarquable que ces suppositions se soient trouvées

si bien confirmées par les témoins interrogés en janvier 1944 par la commission d'enquête soviétique !

Lorsque le gouvernement polonais de Londres suggéra de demander au Comité international de la Croix-Rouge d'examiner l'affaire, les Russes s'y opposèrent immédiatement et énergiquement. Cette attitude était incompréhensible si, comme ils le prétendaient, le crime était l'œuvre des Allemands. La vérité n'aurait pas pu être cachée si l'enquête demandée par les Polonais avait été faite. Les Russes eussent pu demander des garanties, notamment au sujet de la composition de la commission de la Croix-Rouge internationale. Ils eussent également pu exiger que des représentants soviétiques participassent à l'enquête en obtenant un sauf-conduit des autorités allemandes. Si ces garanties eussent été refusées, il eût alors été temps de s'opposer à l'ouverture d'une telle enquête.

Au lieu de cela, les autorités de Moscou refusèrent sur-le-champ, et sans admettre de discussion, la proposition de confier l'enquête à un organisme international.

Enfin, si les Russes avaient eu les officiers polonais sous leur contrôle jusqu'en septembre 1941, pourquoi n'ont-ils jamais pu donner de renseignements à leur sujet depuis le printemps de 1940. Il devait certainement exister des rapports d'infirmerie, des rapports de police et des rapports des quartiers-maîtres chargés de ravitailler ces hommes. La simple publication de ces documents aurait suffi à anéantir la thèse allemande. Or, jamais les Russes n'ont pu prouver l'existence de ces officiers après le mois de mai 1940.

Et lorsqu'en 1944 ils occupèrent à nouveau la région de Katyn, pourquoi les Russes ne proposèrent-ils pas l'envoi sur place de médecins légistes et de personnalités alliées ? Pourquoi se contentèrent-ils de faire procéder à une enquête par une commission strictement soviétique ?

*Pourquoi les Russes auraient-ils tué les officiers polonais ?*

Peu après l'attaque de la Pologne par les troupes soviétiques, en 1939, M. Molotov, qui était déjà ministre des Affaires étrangères de l'U.R.S.S., déclara : « La Pologne en tant qu'État indépendant est condamnée à jamais. »

Cette déclaration, à elle seule, était tout un programme. Mais que fallait-il faire des Polonais ?

L'abbé Journet l'a dit, au lendemain de la destruction de Varsovie, dans la revue catholique *Nova et Vetera*: « Une chose est claire. Ce que veulent d'une même volonté d'impérialisme l'« adversaire » hitlérien et l'« allié » stalinien de la Pologne, c'est la disparition radicale d'une certaine Pologne . . . , ce que veulent d'une semblable volonté de puissance M. Hitler et M. Staline, c'est la disparition radicale d'une Pologne qui ne soit ni allemande ni russe, de la *Pologne polonaise*, de cette Pologne qui ne veut pas mourir. »

Et l'abbé Journet donnait cette description du programme devant amener la réalisation de ce projet:

1. Assassinat de l'intelligence polonaise, soit des élites qui ne sont pas disposées à trahir en se mettant au service d'un gouvernement de l'étranger.

2. Assassinat du corps de la Pologne par une politique de déportation dont les Allemands ne donnèrent l'exemple qu'envers leurs adversaires.

3. Assassinat beaucoup plus dangereux encore de l'âme polonaise en opérant une sorte de transfusion du poison machiavélique dans le cœur même des Polonais assez insensés pour accepter « la constitution d'une Pologne-fantôme, d'une marche polonaise extérieure, à laquelle on offrirait de se récupérer sur les territoires les plus authentiquement allemands de l'Allemagne — jusqu'à l'Oder — et à qui on demanderait de se souiller en travaillant à la déportation en masse des populations allemandes ».

En 1940, les Russes, ne prévoyant pas encore qu'un jour viendrait où les prisonniers polonais seraient appelés à combattre aux côtés de l'armée rouge, exécutèrent la première partie du programme.

Le rapport établi par la commission d'enquête du gouvernement de Varsovie, placée sous la présidence du D' Roman Martini, et dont des extraits ont été publiés en février 1948 par le journal suédois *Dagens Nyheter*, cite les noms des chefs qui ont dirigé l'assassinat des officiers polonais de Katyn. Ce sont sept hauts officiers de la N.K.W.D.: Burianov, de Moscou, Lew Ribak, Chaim Finberg, Abr.

Bomsowicz, Boris Kutzow, Ivan Siekanov et Ossip Lissak, tous de Minsk.

L'Allemagne, du reste, était au courant de ces massacres, comme le prouve la lettre découverte dans les documents allemands et écrite au Reichssicherheitshauptamt à Berlin par un membre de l'ambassade d'Allemagne à Moscou, l'Obersturmbannführer Ernst Slowenschik.

C'est ainsi qu'ont disparu des camps de Starobielsk, de Kozielsk et d'Ostachkov quelque huit mille officiers, parmi lesquels six cents aviateurs et huit cents médecins au nombre desquels des personnalités éminentes telles que le professeur Pienkowski, neurologue célèbre, le docteur Stefanowski, médecin du maréchal Pilsudski, le professeur Maciej Zebrowski, le docteur Nelken, directeur de l'hôpital militaire des maladies mentales de Vilna, le docteur Wroczynski, ancien sous-secrétaire d'État à la Santé publique, le docteur Godlowski, directeur de la clinique de neurologie de l'Université de Vilna, le professeur Morawski, de l'École polytechnique de Varsovie, le professeur Tucholski, chimiste, spécialiste des substances explosives, agrégé de l'Université de Cambridge, etc.

Quatre-vingts pour cent des membres de l'Institut des Armements techniques disparurent, ainsi qu'un pourcentage à peu près égal d'étudiants de la section des armement de l'École polytechnique de Varsovie, engagés volontaires. Aucun membre de l'École des Gaz n'a jamais été retrouvé. Tout le commandement de la marine de guerre (section Pinsk), à l'exception de deux officiers, disparut également.

La tragédie de Katyn s'explique par la volonté qu'avaient les Russes d'anéantir la Pologne, de la condamner à jamais en tant qu'État indépendant, comme l'a déclaré M. Molotov.

Max P. VIRCHAUX.

Toute reproduction, même partielle, interdite,  
sans autorisation préalable de l'auteur.

# *En marge des congrès de philosophie*

---

Les congrès et les assises de toute sorte se sont tellement multipliés depuis la guerre qu'il devient impossible de prendre une connaissance, même superficielle, de ces réunions de savants ou d'hommes d'État. De toute part, on sent le besoin de la collaboration, surtout sur le plan international, dans un monde divisé et désorganisé. Les philosophes n'échappent pas à la loi générale et l'année qui vient de finir a été très féconde en congrès philosophiques. Un coup d'œil retrospectif sera révélateur.

Faire le compte rendu des activités philosophiques de quelque envergure ne manquerait certes pas d'intérêt; le peu d'espace dont nous disposons nous oblige cependant à nous restreindre à ce qui, à notre sens, présente une particulière importance.

Au Canada, la haute spéculation philosophique est à l'honneur, comme le montre bien la fondation récente de nouveaux périodiques. *Activités philosophiques* (1947) publiées par la faculté de philosophie de l'Université de Montréal et *Sciences ecclésiastiques* (1948) dirigées par le Scolasticat de l'Immaculée-Conception des Pères Jésuites de Montréal viennent s'ajouter aux périodiques plus anciens tels la *Revue de l'Université d'Ottawa* (1931), les *Medieval Studies* (1940) de l'Institut pontifical d'Études médiévales de Toronto et le *Laval théologique et philosophique* (1945). L'Académie canadienne de Saint-Thomas d'Aquin qui avait procuré aux philosophes canadiens l'occasion de précieuses rencontres lors de ses grands congrès tenus à l'Université d'Ottawa en 1946 et à l'Université Laval de Québec en 1947, faisant ainsi suite à la splendide manifestation philosophique tenue à l'Université d'Ottawa en octobre 1940 à l'occasion du huitième congrès de l'ACFAS (Association canadienne-française pour l'Avancement des Sciences), n'a pu nous fournir le même avantage en 1948.

Il en est de même de l'American Catholic Philosophical Association qui avait l'habitude de se réunir au temps de Noël. La date du congrès annuel ayant été reportée à la semaine de Pâques, le congrès de 1948 n'a pas eu lieu et la prochaine réunion qui portera sur « Philosophy and Finality » se tiendra au Somerset Hotel de Boston, Mass., les 19 et 20 avril 1949.

Les grands événements philosophiques de l'année ont été les congrès internationaux de Barcelone et d'Amsterdam.

Du 3 au 10 octobre, l'Espagne a célébré par une réunion internationale tenue à Barcelone, le centenaire de la mort de Balmès et le quatrième centenaire de la naissance de Suárez. Le Congrès était sous le patronage du Conséjo Superior de Investigaciones científicas de Madrid. Les réunions plénières furent réservées aux conférences, et les communications et les discussions furent restreintes aux réunions de sections. Cinq différentes sections groupaient les sujets d'étude: le problème de la connaissance, science et philosophie, métaphysique, philosophie sociale et juridique, Suárez et Balmès dans l'histoire de la philosophie.

C'est à Grenade et à Coïmbre, où des fêtes spéciales marquèrent l'anniversaire de Suárez du 14 au 31 octobre, que les travaux relatifs à la quatrième section reçurent une attention toute spéciale. Ces jours furent entrecoupés par des visites à Madrid, à Tolède, à Ségovie, à Valladolid et à Salamanque.

En marge de ces fêtes, les revues espagnoles ont éprouvé le besoin de dédier de nombreux articles à la philosophie et à la théologie de deux penseurs célèbres de la péninsule. Nous examinerons plus particulièrement les numéros spéciaux publiés par les revues *Pensamiento* et *Estudios Eclesiásticos*.

*Pensamiento* avait déjà devancé le congrès en publiant, en 1947, un fascicule spécial destiné à faire connaître la philosophie de Balmès. Dans un beau volume de 335 pages, les auteurs des différents articles passent en revue les points principaux de la philosophie de Balmès. Son Exc. M<sup>sr</sup> D. Fidel Garcia, évêque de Calahorra, ouvre le périodique par un travail sur la personnalité et la signification du philosophe de Vich. Les autres articles portent sur les sujets suivants: l'importance de Balmès comme philosophe; le sens commun,

force stabilisatrice de la philosophie balmésienne; désaccords doctrinaux entre Balmès et Commellas au sujet de l'évidence; la théorie balmésienne de la sensibilité externe et l'esthétique transcendental; la pensée de Balmès sur l'intellect agent; Descartes et Malebranche dans les conceptions de l'espace et de l'extension chez Balmès; la philosophie morale de Balmès; ses doctrines cosmologiques et les théories physiques contemporaines; Balmès et la philosophie de l'histoire; philosophie balmésienne et philosophie de l'école de Cervera; Balmès et Unamuno: sens commun et paradoxe. Une belle étude de bio-bibliographie balmésienne termine le volume de Balmès. Une véritable somme sur la personnalité philosophique de Balmès.

*Pensamiento* nous offrait également pour l'année 1948 un numéro spécial portant sur Suárez. Conçu selon le même plan que le volume dédié à Balmès, ce travail de 646 pages constitue une source précieuse pour les études suarésiennes. Le ministre de l'éducation nationale en Espagne, S<sup>r</sup> D. José Ibáñez Martín, a bien voulu écrire quelques pages pour présenter le volume aux lecteurs. Puis viennent des travaux sur la métaphysique, la gnoséologie, la sociologie de Suárez. On y étudie tour à tour les principes distinctifs de la métaphysique suarésienne comparée au thomisme traditionnel; le premier principe, les sources de la métaphysique de Suárez, et l'influence d'Alexandre d'Alexandrie sur le *Doctor eximius*. On y trouve également des articles sur l'être de raison, le concept objectif, la gnoséologie de l'universel. Les travaux sur l'origine naturelle de la propriété privée, sur la démocratie, sur l'origine et le sujet de l'autorité civile et la véritable doctrine de Suárez sur le droit de guerre complètent le volume. Ici encore, la direction de la revue a eu l'heureuse idée de terminer ce numéro-souvenir par une très intéressante bibliographie suarésienne. Elle comprend les bibliographies et notices bibliographiques, les écrits de Suárez, les biographies, les études générales, les relations entre saint Thomas et Suárez, la théologie, la philosophie, la morale et le droit.

La Compagnie de Jésus en Espagne, qui a préparé le numéro de *Pensamiento* dédié à la philosophie, à la sociologie et au droit chez Suárez, offre par l'intermédiaire de *Estudios eclesiásticos* une série d'articles sur la théologie de Suárez. Son Exc. M<sup>gr</sup> Leopoldo Eijo

Garay, évêque de Madrid-Alcalá et président de l'Instituto Francisco Suárez de Investigaciones Científicas a préfacé le fascicule. Il y fait l'éloge du *Doctor eximius*. Les travaux publiés dans cette livraison d'avril-septembre sont les suivants: la solution de Suárez au problème de l'évolution ou du progrès dogmatique; évidence et foi selon le *Doctor eximius*; « Error in fide » dans la terminologie théologique de Suárez; l'autorité de Suárez au concile du Vatican; l'immensité de Dieu d'après Suárez; Suárez devant la science moyenne; Suárez mariologue; saint Augustin dans la théologie de la grâce de Suárez; Domingo de Soto et Francisco Suárez; mérites scripturaires de Suárez; réminiscences de Melchisédech dans Suárez [ au sujet du sacrifice eucharistique ]; la conception suarézienne des peines « *latæ sententiæ* »; Suárez et la perfection sacerdotale; l'extase naturelle chez Suárez.

De nombreuses notes complètent l'ouvrage: une opinion inédite de Suárez sur la doctrine augustinienne de la grâce efficace; un manuscrit suarézien intéressant [ *De mysteriis vitæ Christi* ]; un travail inédit du P. Juan Muncunill, s.j., (1848-1928), *Eximius Doctor P. Suarez fidelis S. Thomæ discipulus*; métaphysique et théologie chez Suárez; la contrition dans la justification selon Suárez et Vasquez; un professeur inconnu de Suárez, le bibliste Martín Martínez de Cantalapiedra; biographie de Francisco Suárez, œuvre du P. Raoul de Scoraille, s.j. Le volume se clôt par un long travail de bibliographie critique de Suárez portant sur les années 1917-1947.

Cette sèche énumération nous laisse entrevoir la richesse de ces volumes publiés par *Pensamiento* et *Estudios eclesiásticos*.

Nous avons déjà parlé du congrès international de Barcelone en l'honneur de Balmès et de Suárez. On peut dire aussi que l'Espagne entière a célébré la mémoire du *Doctor eximius*, puisque des fêtes ont eu lieu un peu partout à travers la péninsule. L'Université de Comillas a eu sa semaine suarézienne du 4 au 11 avril 1948; l'Université littéraire de Salamanque en a fait autant du 12 au 17 avril. À l'Université de Saragosse on donna deux conférences; le séminaire diocésain d'Astorga dédia la journée du 1<sup>er</sup> avril à Suárez. Il y eut en outre des célébrations à Grenade, à Santander, à Chamartin de la Rosa (Madrid). Il y eut même des échos des fêtes à l'Institut péruvien de culture hispanique et à la lointaine faculté théologique de Zikawei,



Shanghai. Les facultés de philosophie et de théologie de San Miguel, F.C.P., en Argentine, consacèrent elles aussi un numéro de leur revue (Julio-Septiembre) *Ciencia y Fe* en hommage à Suárez.

L'Université d'Ottawa a voulu s'unir à ces fêtes commémoratives en publiant dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, livraison d'octobre-décembre, un article du R. P. Roméo Trudel, o.m.i., doyen de la faculté de philosophie, sur *Les fondements de la certitude d'après Jacques Balmès*.

Le Portugal apporta sa contribution en dédiant une livraison (Ottobre-Dezembre) de la *Revista Portuguesa de Filosofia* à *Dois centenários. Suárez e Balmes*. Nous avons noté plus haut les fêtes de Coïmbre en l'honneur de Suárez.

\* \* \*

Alors que l'Espagne exaltait ses fils, le X<sup>e</sup> Congrès international de Philosophie se tenait à Amsterdam au milieu du mois d'août. Le professeur H.-J. Pos de l'Université d'Amsterdam présidait le comité d'organisation, assisté dans son travail par neuf professeurs des universités hollandaises. Un grand nombre de sujets furent couverts par les divers travaux: l'homme et l'humanité; l'Orient et l'Occident; la métaphysique; la théorie des valeurs; l'éthique; l'esthétique; la philosophie du droit; la logique générale et la méthodologie; la philosophie des mathématiques; la philosophie de la nature; la philosophie et la biologie; la psychologie; la philosophie du langage; la philosophie de l'histoire; la sociologie et l'ethnologie; l'âge de Spinoza et de Leibniz; l'histoire de la philosophie et enfin la philosophie orientale. Il est facile de constater qu'aucun sujet d'intérêt philosophique n'a été exclu du programme d'étude des congressistes. Le millier de participants témoigne, lui aussi, de l'importance du congrès<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Il est regrettable que plusieurs philosophes célèbres n'aient pu se rendre au congrès, entre autres, messieurs Maritain, Gilson, Blondel, Lavelle, Marcel, Caraballese et les professeurs de l'Università Cattolica di Milano. Le sort réservé aux délégués officiels de l'Italie, les professeurs Calò et Castelli, n'est pas à l'honneur du congrès. Il serait vraiment inconcevable que la « libre pensée italienne » ne soit représentée que par les adeptes de la pensée communiste. Cette manière de voir irait-elle renforcer le doute que l'on peut entretenir sur l'organisation de certaines sociétés et assises internationales. Heureusement que les applaudissements réservés aux contradicteurs des tenants des doctrines communistes font clairement voir la tournure d'esprit de l'immense majorité de l'assemblée. Sur ce point, on lira avec intérêt l'article du R. P. C. GIACON, S.J., *Il X Congresso Internazionale di Filosofia ad Amster-*

Les assises d'Amsterdam donnèrent lieu à des publications spéciales de certaines revues du monde entier. Nous donnerons plus bas le contenu de ces livraisons publiées conjointement sous les auspices de l'U.N.E.S.C.O. et de l'Institut international de Philosophie.

À l'occasion du congrès encore, l'Institut international de Philosophie a arrêté la liste complète de son nouveau Comité d'Administration. Les professeurs Åke Petzäll, de l'Université de Lund (Suède), et Raymond Bayer, de la Sorbonne, ont été nommés administrateurs permanents. Le signataire du présent article a l'honneur d'être le premier représentant du Canada au Conseil d'Administration.

Le 18 août, à Amsterdam toujours, la Fédération internationale des Sociétés de Philosophie fut définitivement constituée. Le professeur Pos de l'Université d'Amsterdam en est le président et le professeur Bayer a été élu secrétaire général. Le siège de cette nouvelle fédération est établi à la Sorbonne, 17 rue de la Sorbonne, Paris. Parmi les sociétés fondatrices de la Fédération, nous relevons, pour le Canada, les noms de l'ACFAS (Association canadienne-française pour l'Avancement des Sciences) de Montréal, et de la Société thomiste de l'Université d'Ottawa.

Il nous fait grandement plaisir de constater que le Canada, déjà connu dans le monde international par sa splendide contribution à l'établissement et au maintien de la paix et par son commerce sans cesse grandissant, commence aussi à se faire remarquer et estimer dans le domaine de l'esprit et de la production philosophique. La bibliographie de philosophie publiée par l'Institut international y contribuera pour une bonne part.

La Fédération internationale des Sociétés de Philosophie étant un nouvel organisme, on nous permettra, pour l'avantage de nos lecteurs, d'extraire quelques lignes des statuts définitivement adoptés à Amsterdam. Cette fédération groupe les sociétés nationales ou internationales dont l'activité propre est le développement des études et des recherches philosophiques (art. 1). — Le but de la Fédération est

*dam*, dans *La Civiltà Cattolica*, 99 (1948), vol. III, p. [ 575 ]-587. On note également que l'Allemagne était très peu représentée et que les philosophes polonais n'ont pas réussi à obtenir l'autorisation de franchir le « rideau de fer ». Les *Études* d'octobre 1948, dans les pages [ 110 ]-113 intitulées *Le X<sup>e</sup> Congrès international de Philosophie* et signées par Marcel Régnier, nous fournissent un bon compte rendu du Congrès.

de contribuer directement au développement des échanges de vues et des relations scientifiques entre les philosophes de tous pays, dans un esprit de liberté et de respect mutuel; de faciliter les relations entre les philosophes des divers pays lorsqu'il est utile ou nécessaire d'avoir recours à une coopération internationale; de rassembler une documentation utile au développement et à l'organisation des études philosophiques. Des archives seront ouvertes et tenues à la disposition des membres des Sociétés fédérées (art. 2). — Seules peuvent faire partie de la Fédération, les Sociétés de philosophie régulièrement constituées (art. 6). — Trente-neuf sociétés constituent le premier noyau de la Fédération; elles représentent vingt pays. L'Assemblée générale de la Fédération se réunit en session ordinaire à l'occasion des congrès internationaux de philosophie, qui ont lieu, en principe, tous les quatre ans et, en session extraordinaire, toutes les fois que les circonstances paraissent l'exiger (art. 12).

Il y a lieu d'attendre les plus heureux résultats de cette nouvelle Fédération pour une collaboration plus étroite entre philosophes. On peut également croire que la présence de sociétés catholiques ne pourra que produire des effets bienfaisants sur la Fédération entière. Il nous est particulièrement agréable de relever, au nombre des sociétés fondatrices, le nom de l'Academia Romana di S. Tommaso d'Aquino di Religione Cattolica, représentant le Vatican.

Le vaste programme de la Fédération demande des ressources considérables; heureusement l'U.N.E.S.C.O. a manifesté son intérêt pour cette entreprise et les difficultés d'ordre pécuniaire sont du fait éliminées.

Prenant avantage de la présence à Amsterdam d'un grand nombre de philosophes catholiques, la société néerlandaise de philosophie thomiste a tenu une réunion spéciale.

La part prise par les catholiques au congrès est très réconfortante. Leur nombre, l'importance et la qualité de leurs interventions a fait voir la vitalité de la philosophie chez les catholiques. Encore trop de philosophes cependant restent complètement fermés sur eux-mêmes et s'opposent stérilement à d'autres penseurs de couleur différente. Les catholiques se sont organisés en Union mondiale des So-

ciétés philosophiques catholiques, et le siège de l'Union a été fixé à Fribourg, Suisse.

\* \* \*

A titre d'information supplémentaire, voici le sommaire de quelques revues qui ont publié des numéros spéciaux sous les auspices de l'U.N.E.S.C.O. et de l'Institut international de Philosophie de Paris.

*Theoria*<sup>2</sup>. A Swedish Journal of Philosophy and Psychology. Volume XIV, 1948, Part. II. Le fascicule entier est consacré au *droit de punir*.

On y trouve les travaux suivants: Åke Petzäll (Lund), *The Right to punish*; Étienne de Greef (Louvain), *Le Droit de punir*; A. C. Ewing (Cambridge), *The Primary Reason for Punishment*; Olof Kinberg (Stockholm), *Le Droit de punir*; Hermann Mannheim (London), *Problems of Collective Responsibility*; Karl Olivecrona (Lund), *Is a Sociological Explanation of Law possible?*

Les *Études philosophiques*<sup>3</sup> dirigées par monsieur Gaston Berger, dédient une livraison à *La liberté politique dans la vie nationale et internationale* et à *La culture et le respect des cultures*. Les différents articles sont signés par des philosophes tels que: G. Bastide, G. Berger, M. Blondel, G. Boas, L. Bonnard, J. Chaix-Ruy, F. Colloti, M. Farber, R. McKeon, R. Mehl, A. Reymond, F. Romero, M. F. Sciacca, J. Segond, S. Soler, E. Souriau, H. Urtin.

*Studi Filosofici*<sup>4</sup> de Antonio Banfi consacrent leurs livraisons de mai-août à l'étude du problème de la responsabilité. Voici la liste des études: A. Banfi, *Il problema della responsabilità*; E. Paci, *La responsabilità e il problema della storia*; G. Preti, *Libertà e responsabilità*; R. Cantoni, *Antonio Gramsci e la responsabilità della cultura*.

<sup>2</sup> Annual Subscription (3 parts), 8,50 Swed. Kr. Single parts 3,25 Sw. Kr. Orders may be sent to the publishers, Messrs. C. W. K. Gleerup, Varfrugatan 8, Lund, Sweden.

<sup>3</sup> Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre national de la Recherche scientifique et de l'Université d'Aix-Marseille. Nouvelle Série, 3<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 2, avril-juin 1948.

<sup>4</sup> *Studi Filosofici*. Problemi di vita contemporanea. Abbonamento per il 1948 L. 1000 — Estero L. 2000 — Il fascicolo L. 400. Direzione, Amministrazione: Via Attilio De Luigi, 8, Milano.

L'Amérique a aussi donné sa contribution. La revue *Philosophy and Phenomenological Research*<sup>5</sup> publie *A Symposium on the Philosophy of Freedom*, auquel collaborent les auteurs suivants: Hendrick J. Pos, *Introductory Remarks*; Samuel P. Capen, *Reflections on Freedom*; Horace M. Kallen, *The Discipline of Freedom*; V. J. McGill, *Two Concepts of Freedom*; James Gordon Clapp, *Freedom as Fulfillment*; Edward Nicol, *Liberty as a Fact, Freedom as a Right*; Jean Wahl, *Freedom and Existence in Some Recent Philosophies*; J. H. Van Der Hoop, *Freedom in the Philosophy of East and West*. Le professeur Richard McKeon termine le symposium par un travail intitulé *A Philosophy for UNESCO*.

La *Revue internationale de Philosophie*<sup>6</sup> fondée en 1938 et forcée par l'invasion de la Belgique d'interrompre son existence, renaît à l'occasion du Congrès d'Amsterdam et nous offre, dans sa sixième livraison, des réflexions sur la *Signification de la liberté*. M. Émile Bréhier écrit sur *Liberté et métaphysique*; C. I. Lewis étudie *The Meaning of Liberty*. Le sommaire porte en outre des articles de MM. Albert Dondeyne, sur *Approches du mystère de la liberté*; A. C. Ewing, *The Rights of the Individual*; et Marcel Barzin sur la *Valeur de la liberté*.

Tous les sujets traités par ces numéros spéciaux sont de la plus haute importance et la raison du choix de ces travaux est plausible. Nous ne regrettons qu'une chose, c'est que les périodiques officiellement catholiques n'aient pas été invités à collaborer<sup>7</sup> ou n'aient pas pensé devoir ou pouvoir répondre à l'invitation. Il nous semble que ces périodiques auraient été en mesure de faire voir clairement la position des catholiques sur ce sujet, ce qui n'aurait pu que rendre service à l'U.N.E.S.C.O. Nous espérons cependant que les périodiques catholiques n'ont pas été exclus sous le prétexte qu'ils seraient dog-

<sup>5</sup> A Quarterly Journal published for the International Phenomenological Society by the University of Buffalo, Buffalo, New York. (Vol. VIII, June 1948, No. 4.) Subscription rate \$5.00.

<sup>6</sup> Rédaction-administration, 19 avenue du Manoir, Bruxelles (Uccle), Belgique. Abonnements (un an: 4 numéros), 400 francs belges.

<sup>7</sup> Nous savons que des catholiques ont signé des articles dans les périodiques ci-dessus analysés. Nous aurions cependant aimé voir figurer parmi ces publications une revue franchement catholique. Il est possible qu'elles aient été appelées à collaborer, mais nous ne comprenons pas bien pourquoi aucune ne nous soit parvenue, alors que nous avons bien reçu les autres.

matiques. On sait d'ailleurs le succès obtenu par la théorie de M. Huxley lors des réunions de Paris et de Mexico<sup>8</sup>. Si la thèse de M. Huxley avait prévalu dans le cas présent, nous n'aurions peut-être pas tort d'appuyer les réserves que le T. R. P. Agostino Gemelli, o.f.m., recteur de l'Università Cattolica del Sacro Cuore de Milan, formulait récemment au sujet de l'U.N.E.S.C.O.<sup>9</sup>

\* \* \*

En terminant ce bref exposé, nous voudrions ajouter quelques mots sur l'une des initiatives les plus fructueuses de l'Institut international de Philosophie: *La Bibliographie internationale de Philosophie*. Commencée en 1937, *La Bibliographie* est une publication dont la nécessité s'est avérée urgente. Deux volumes annuels sont parus durant les années 1937 et 1938. La guerre mondiale a retardé jusqu'à la fin des hostilités, la publication du premier volume de 1939. À peine la guerre terminée, le bureau de l'Institut dirigé par MM. les professeurs Léon Robin, Åke Petzäll et Raymond Bayer ont vu immédiatement à la reprise du travail déjà si bien commencé.

La publication d'après guerre repart sur de nouvelles bases et se présente sous le titre de *Bulletin de l'U.N.E.S.C.O. à l'Intention des Bibliothèques (U.N.E.S.C.O. Bulletin for Libraries)*, comme l'instrument de travail indispensable à tous les chercheurs dans l'ordre de la philosophie et des sciences annexes. *La Bibliographie* répond également à l'un des besoins récents de la Fédération internationale des Sociétés de Philosophie. Afin d'être plus pratique et de servir un nombre plus étendu de lecteurs, on a inauguré en 1947, la traduction en deux langues (anglais et français) de tous les titres des livres et des articles parus.

Nous signalons à l'intention de nos lecteurs les avantages de présentation et de consultation de la *Bibliographie*. La structure de cet instrument de travail est à six entrées: le premier catalogue, classé par pays, est un répertoire mondial des *éditeurs* de philosophie; le deuxième, selon le même classement, est un recensement des *revues* philosophiques et semi-philosophiques avec tous leurs renseignements

<sup>8</sup> Voir Richard McKEON, *A Philosophy for U.N.E.S.C.O.*, dans *Philosophy and Phenomenological Research*, VIII, June 1948, p. 573-586.

<sup>9</sup> *Rapporti culturali internazionali*, dans *Vita e Pensiero*, 31 (1948), p. 550-562.

signalétiques; le troisième indique toute la production philosophique du semestre précédent avec toutes les caractéristiques nécessaires aux centres de documentation et aux bibliothèques, par ordre alphabétique d'auteurs (titre, indication de la langue originale, traductions, éditeur, année, format, nombre de pages, collections, avec les indications supplémentaires pour les articles de revues). Les trois derniers catalogues sont systématiques: le quatrième reclasse *topographiquement* et *chronologiquement* toute la matière du volume; le cinquième présente un répertoire des *philosophes* et des *savants* analysés et étudiés dans les ouvrages et articles cités au catalogue 3; le sixième et dernier catalogue constitue un véritable lexique philosophique analytique franco-anglais de la matière du volume classée par *notions*.

Les deux volumes de 1947 paraîtront bientôt et ceux de 1948 paraîtront dans le premier semestre de 1949.

Cette publication éditée par l'Institut international, patronnée par la Fédération internationale des Sociétés de Philosophie et soutenue par l'U.N.E.S.C.O., est un organe essentiel de références. Elle a fait ses preuves avant la guerre et la nouvelle formule utilisée pour sa rédaction la rend encore plus importante. Elle mérite d'être honorée d'un abonnement régulier de toutes les bibliothèques publiques et des bibliothèques d'institutions scientifiques et philosophiques<sup>10</sup>.

À la suite de ces pages, le lecteur pourra conclure que l'année 1948 a vraiment été remarquable dans le domaine des relations philosophiques sur le plan international, et nous espérons que ces différentes assises et publications seront, selon le but de l'U.N.E.S.C.O., un véritable instrument de compréhension mutuelle entre les peuples et un moyen de travailler à l'établissement d'une paix juste et durable.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,

membre du Comité d'Administration  
de l'Institut international de Philosophie.

<sup>10</sup> Grâce à l'aide de l'U.N.E.S.C.O., l'abonnement annuel est de trois dollars. Les membres de la Fédération internationale des Sociétés de Philosophie jouissent d'un prix de faveur de deux dollars. Il faut prévoir en sus de l'abonnement, pour l'expédition des deux volumes de l'année, franco de port et en recommandé, la somme de 75 sous. Les inscriptions d'abonnements doivent être adressées à M. Raymond Bayer, 51, Avenue Georges-Mandel, Paris 16°. Le versement s'effectue en contrepartie dollars ou en francs suisses effectifs à la date où il est opéré à la Fédération internationale des Sociétés de Philosophie, Union des Banques Suisses, 1, Place St-François, Lausanne (Suisse).

# *Les journées mariales d'Ottawa*

---

La Société canadienne d'Études mariales a voulu tenir dans nos murs ses premières journées d'études, les 19 et 20 février dernier.

On se rappelle que cette fondation date de deux ans à peine, S. Exc. monseigneur l'Archevêque ayant voulu en faire le prolongement du mémorable Congrès marial de juin 1947. On se souvient également de la brillante manifestation qui marqua l'inauguration officielle de la Société, le 2 février 1948. Les récentes journées ont apporté une première réponse, et combien encourageante ! aux espérances que de part et d'autre on mettait alors en cette nouvelle entreprise.

Le lecteur, toutefois, s'il veut juger équitablement cette manifestation et s'expliquer la satisfaction qu'elle a causée chez tous ceux qui y prirent part, devra auparavant accepter la Société canadienne d'Études mariales pour ce qu'elle est et souhaite demeurer. Sœur cadette d'associations européennes du même nom, la Société canadienne ambitionne de servir chez nous les mêmes causes avec des moyens quelque peu différents. Ainsi, on a tenu dès l'origine à ce que ses effectifs fussent restreints, alors qu'ailleurs on ne semble pas mettre de limites à l'inscription des membres. Autres milieux, autres procédés. Chez nous, en tout cas, on a cru que pour maintenir l'atmosphère d'intimité si propice à la collaboration scientifique et aux échanges de vues marqués par la franchise en même temps que par la courtoisie, mieux valait opérer, du moins dans les commencements, presque en cercle fermé, dût la renommée en souffrir quelque peu. Pour une raison semblable, ne prennent part aux réunions annuelles que les membres et leurs invités. La Société ne se refuse pas, pour autant, à rayonner au dehors. Outre qu'elle se propose de publier les travaux de ses membres, elle a déjà, pour répondre au vœu explicite de son fondateur S. Exc. M<sup>sr</sup> Alexandre Vachon, convoqué par deux fois le public à des manifestations plus solennelles en l'honneur de la Vierge Marie. Évidemment, en tout cela, il ne faut voir rien autre que l'application d'une formule. L'expérience établira l'opportunité



de la maintenir telle quelle ou d'y apporter des modifications avantageuses.

Exprimé en toute première heure, ce souci d'adaptation constante trouva à s'exercer dès la première session. On avait en effet prévu quatre rapports convergeant de points différents vers un même sujet et discutés à huis-clos. De fait, il y en eut quatre, mais partagés également sur deux thèmes: l'Assomption et la Corédemption, l'un d'eux au surplus présenté en séance publique, toute discussion se trouvant du coup supprimée. Cependant, ni l'intérêt des journées ni le sérieux des travaux n'en souffrirent d'une façon appréciable.

Que l'Assomption ait été portée au programme des journées, cela n'offre rien d'étonnant, même si de prime abord le sujet pouvait sembler épuisé, après les nombreuses contributions doctrinales de ces dernières années. Pour les chercheurs, le problème de sa définibilité reste posé; il le restera, sans doute, jusqu'à l'intervention du magistère solennel, critère suprême et seul critère faisant vraiment loi dans une question de ce genre. À la vérité, les difficultés ne manquent pas sur le plan de l'histoire et de la positive en général: l'absence de témoignages scripturaires explicites, le désaccord des interprètes sur les textes paraissant rapporter une révélation formelle implicite, le silence des premiers siècles, voilà plus qu'il n'en faut pour que les avis se partagent sur la tournure que pourrait prendre une proclamation solennelle et jusque sur l'opportunité d'une intervention quelconque de la part du magistère extraordinaire.

Aux journées mariales, plutôt que de se pencher sur ces difficultés et de confronter les solutions variées qu'elles provoquent présentement, on a préféré y aller plus directement et ajouter, à la manière des requêtes qui affluent à Rome de tous côtés en ce moment, quelques jalons nouveaux sur la voie de la définibilité.

M. Charles De Koninck, de l'Université Laval, présenta à cet égard une communication des plus personnelles sur la signification du culte rendu à Marie. Depuis le commencement, en effet, l'Église invoque la Mère de Dieu; par là, il importe de le noter en passant, nous nous reportons au-delà de cette zone de silence dont le moins qu'on puisse dire est qu'il ne nous reste aucune attestation explicite de l'Assomption. Ainsi postés aux origines mêmes du christianisme,

qu'observons-nous ? N'est-il pas manifeste que la foi de l'Église, telle qu'exprimée déjà dans le culte primitif, a pour objet la « présente » maternité de Marie, se réfère constamment à la « personne physique » de la Vierge considérée dans une existence « actuelle » et pas seulement par allusion à une existence du passé ou de l'avenir ? Mais alors, pareille profession de foi n'affirme-t-elle pas, au moins implicitement, la présence au ciel de celle-là qui sur la terre fut, dans sa chair comme dans son âme, par sa chair et par son âme, la Mère de Jésus ? Sinon, il faut poser en thèse que ce culte de l'Église ne s'adresse à Marie, Mère de Dieu, que par référence à son existence terrestre du passé, alors qu'elle « était » la Mère de Jésus ; ou encore, par allusion à une résurrection encore à venir, alors que la Vierge « redeviendra » vraiment la Mère qu'elle fut ici-bas. Tout ceci évidemment suppose reconnu, avec saint Thomas, que la personne se dit seulement de la nature complète et que l'âme séparée n'en vérifie pas strictement la notion. Donc, si dès l'origine, le culte des fidèles s'étend à la vie présente de la Mère de Dieu comme personne, il ne semble pas exagéré d'y voir une croyance implicite en l'assomption de Marie.

D'un autre point de vue, la vibrante allocution que prononça en séance publique le R. P. Joseph Ledit, s.j., orientaliste réputé, ne parut pas moins convaincante. Il s'agissait de témoignages explicites, cette fois ; et, chose digne de mention, c'est à la chrétienté russe que le conférencier les emprunta. Aujourd'hui, il arrive qu'on allègue la susceptibilité des Églises orthodoxes pour plaider l'inopportunité d'une proclamation solennelle de l'Assomption par le magistère romain. Il est bien possible que les passions débordent fâcheusement en cette affaire comme en tant d'autres. Un fait demeurera, qu'aucune volte-face ne pourra entamer : la croyance plusieurs fois séculaire de l'Église russe en l'assomption de Marie. Même si, ployant définitivement sous les coups répétés d'un athéisme rageur, l'âme russe allait un jour renier son passé, il restera encore la voix de ses monuments religieux qui proclament, jusqu'au cœur du Kremlin, la glorieuse assomption de la Vierge.

La seconde partie du programme était réservée à l'examen d'une question tout aussi importante : le concours salvifique de Marie. Depuis les jours où, en un même opuscule d'une centaine de pages, le

cardinal Billot et deux de ses confrères apportaient tour à tour non moins de conviction, le premier à rejeter, les autres à soutenir la coopération immédiate de Marie à notre rachat, la question est en quelque sorte montée à l'affiche, et il semble bien qu'on y mettra du temps avant de la contempler des mêmes yeux. En tout cas, mis en verve par les deux communications présentées cette année sur le sujet, les membres de la Société ont décidé à l'unanimité de combiner leurs efforts autour de la Corédemption et de consacrer les prochaines journées à éprouver les résultats de leurs recherches. Plus heureux, les rapporteurs de l'an prochain peuvent déjà s'aventurer sur un terrain notablement déblayé par leurs devanciers.

En premier lieu, M. l'abbé Clément Morin, p.s.s., de l'Université de Montréal, montra que le silence de saint Paul — qui n'enveloppe pas, du reste, que le rôle salvifique de la Vierge — ne peut être invoqué comme une ignorance chez l'Apôtre et comme une preuve de plus contre l'existence d'une Corédemption. Sans doute, il faudrait bien un commentaire amplificateur pour conclure du « factum ex muliere » paulinien à une coopération immédiate de Marie. Mais, de là à rejeter au nom même de saint Paul cette association, il y a une distance difficilement franchissable, surtout quand on considère les attaches de l'expression paulinienne avec celle du Protévangile, lieu classique de la dite association dans la Bible.

Plus ample par le sujet et par son développement, le travail du R. P. Eugène Marcotte, o.m.i., de l'Université d'Ottawa, sur les positions actuelles du problème de la Corédemption, fut particulièrement goûté des auditeurs. Question complexe que celle-là, que l'on pourrait croire compliquée à dessein par les auteurs. Il y a tout d'abord le « fait » de la Corédemption, ceux qui l'admettent et ceux qui ne reconnaissent qu'une coopération médiata à l'acquisition des grâces. Puis, chez les partisans eux-mêmes d'une coopération immédiate, l'entente est loin de régner sur le « mode » suivant lequel s'accomplit cette collaboration du Rédempteur et de la Corédemptrice.

Le rapporteur s'était limité à la seconde partie de cette question. Cependant, il ne pouvait passer complètement sous silence le problème fondamental du fait de la Corédemption. Il en parla, non

avec la moindre prétention de le résoudre, mais pour signaler d'abord l'opposition décidée des auteurs, puis la faveur toujours croissante et déjà largement prédominante dont jouit la thèse affirmative, enfin la méthode d'exégèse, pour le moins fort discutable, employée par les négateurs du concours immédiat de Marie à la Rédemption objective.

Le problème du mode retint davantage l'attention de l'assemblée. On ne peut songer à suivre ici le rapporteur dans le dédale des opinions. Qu'il suffise de rappeler d'abord une classification proposée de ces mêmes opinions, puis un essai de jugement critique. Sur le premier point, il parut que les solutions pussent se ramener à deux principales, suivant que l'on place avec les uns le concours marial dans une influence exercée par la Vierge sur l'acte rédempteur du Christ, ou que l'on préfère avec les autres voir ce même concours dans une causalité méritoire atteignant immédiatement et uniquement les « effets » de l'acte rédempteur. La première explication soulevant des difficultés majeures et, semble-t-il, nettement insolubles, l'auteur se prononça pour la seconde, tout en ayant soin au surplus de sauvegarder l'entière subordination de l'activité corédemptrice à l'initiative du Rédempteur.

Il y aura énormément à faire. Ainsi concluait le dernier rapporteur, formulant tout haut l'impression qui, très nette déjà, se dégageait depuis l'ouverture de ces modestes journées. Perspective encourageante, à la vérité, pour une société d'études. Invitation prometteuse, dans le cas, quand on a pu constater en chacun des membres le souci primordial de faire œuvre sérieuse et d'élever, pierre à pierre, un monument de reconnaissance à Celle qui reste notre Mère secourable après avoir été ici-bas la parfaite collaboratrice du Rédempteur dans l'œuvre de notre rachat. Jadis, devant la grandeur de l'entreprise, on a pu se montrer hésitant, sans cesse disposé à remettre l'exécution d'un projet trop beau pour souffrir des demi-mesures. L'expérience vient de montrer à l'évidence qu'il existe chez nous des ressources plus que suffisantes de science et de ferveur mariales pour constituer une Société bien à nous. La Société canadienne d'Études mariales est maintenant une belle réalité. À sa façon, dans le labeur

et la simplicité, puisse-t-elle constamment réaliser le vœu des origines  
en glorifiant toujours plus Dieu en sa Mère !

Marcel BÉLANGER, o.m.i.,  
secrétaire de la Société canadienne  
d'Études mariales.

# *Les hommes et leurs travaux*

---

Chaque discipline a ses caractères communs, ses méthodes et ses buts. Pour se faire une idée précise de telle ou telle science, il faut saisir le mouvement de pensée qui l'a fait naître et qui en a déterminé le développement.

Ainsi, l'étude de l'œuvre visible de l'homme à la surface du globe et l'analyse des rapports réciproques qui l'unissent à la terre relèvent de la géographie humaine. Nulle autre science ne contient, dans son nom même, ce beau qualificatif.

Le plus grand phénomène qui se soit déroulé sur notre planète, c'est l'arrivée de l'homme avec la pensée, a dit le géologue Pierre Termier. Il est curieux de constater que, pendant des siècles, l'histoire s'est contrainte à n'étudier que la vie et les œuvres des individus, oubliant totalement les relations de l'homme avec le globe, le travail d'aménagement qui s'est fait et surtout le labeur quotidien des masses. C'est cependant ce qui constitue réellement la vie ici-bas. M. Pierre Deffontaines, l'un des plus grands géographes de l'heure, actuellement professeur à l'Institut d'Histoire et de Géographie de l'Université Laval, a consacré tout un livre aux *hommes et à leurs travaux*. Afin de préciser sa pensée, d'en montrer toute la profondeur, il a fondé cette étude — en réalité une thèse présentée pour le doctorat à la faculté des lettres de l'Université de Paris — sur l'activité humaine qui se déploie dans la moyenne Garonne, en France, c'est-à-dire dans l'Agenais et le bas Quercy.

L'impuissance congénitale de la plupart des gens à imaginer un genre de vie totalement différent du leur, rend la géographie humaine extraordinairement instructive et révélatrice, passionnante même. Un fait, pour un géographe, n'est intéressant que s'il est bien localisé. Aussi le livre que Pierre Deffontaines a intitulé *Les Hommes et leurs Travaux dans les Pays de la Moyenne Garonne*, porte-t-il sur une région relativement très limitée, bien située dans le temps. Par ailleurs, un fait n'intéresse que s'il n'est pas isolé.

Tout pays est le résultat d'un long labeur humain en même temps que l'œuvre de la nature. C'est en s'appuyant sur ces deux notions que les géographes dressent la frontière de ce qu'ils appellent un pays. La méthode est précise: ils partent du centre, c'est-à-dire de l'endroit qui paraît le plus caractérisé, et se dirigent vers la périphérie, notant en cours de route, comme l'observe monsieur Deffontaines, « les changements de paysages, les modifications dans les occupations des hommes et dans les horizons de travail ». Recherche de précision fort instructive, elle oblige à découvrir le pourtour des lieux étudiés. Le géographe tient compte du passé et du présent, dégage les transformations, établit les contours, dresse un tableau des éléments de différenciation.

Dans *Les Hommes et leurs Travaux* . . . , l'auteur fait de la véritable géographie humaine; il se préoccupe avant tout du rôle de l'effectif humain dans la moyenne Garonne et en relève les traces sur le sol. En second lieu, il précise les occupations auxquelles se consacre la population laborieuse de ce pays. Par cette méthode, l'auteur détermine la physionomie humaine de la région à laquelle il s'est attaché. Le géographe commence par une étude de l'habitation, première marque visible de l'effectif humain sur un territoire. S'il étudie le régime agricole, il fait une description des sols, du relief et des champs. Si ses observations portent sur la circulation, il décrit les types de routes et les diverses catégories de véhicules.

Le chapitre que l'éminent géographe consacre aux genres d'habitations est à la fois érudit et descriptif. Contrairement à la science historique, qui remonte du passé vers le présent, la géographie humaine établit d'abord ce qu'est le présent et ne scrute le passé que dans la mesure où il peut expliquer notre temps.

Ces procédés apparaissent avec une particulière acuité dans la deuxième partie du livre alors que l'auteur aborde les phases du peuplement. C'est en même temps une excellente leçon de démographie. On y voit les repeuplements y succéder aux dépopulations à un rythme si régulier qu'ils déterminent de véritables cycles démographiques.

Pierre Deffontaines commence par un parallèle entre l'époque actuelle et la guerre de Cent Ans. Il analyse les diverses causes qui ont présidé à ces mouvements variés et diversifiés.

C'est dans cette partie de son livre qu'apparaît la grande pensée de l'éminent géographe, pensée qui renouvelle toute la conception que nous nous faisons de la richesse et du travail. On s'imagine généralement que les pays les plus riches sont les plus peuplés. C'est là une erreur capitale. Ce sont, en vérité, les territoires les moins bien partagés qui comptent la plus haute densité humaine tant il est vrai que le travail, et non la richesse matérielle, est facteur de vie. Comparez la densité démographique de l'Argentine avec celle des Flandres et vous en serez rapidement convaincus. Selon que la variété et la multiplicité des horizons de travail sont nombreuses ou rares, la population d'un pays est dense ou clairsemée.

Aussi longtemps que la situation générale d'un pays nécessite la présence d'une nombreuse main d'œuvre, un territoire est très peuplé. Sitôt que l'activité humaine se réduit à une seule occupation, l'émigration commence et la dépopulation s'accroît. Un seul genre de travail ne suffit pas aux petites gens. L'agriculture, par exemple, ne saurait maintenir, à elle seule, une population un peu nombreuse. Les irrégularités du travail de la terre, les transformations mécaniques, les maladies des plantes, la disparition de certaines industries fondées sur tel ou tel type de culture, provoquent l'exode de la main d'œuvre. C'est que, comme se plaît à le répéter le professeur Deffontaines à la suite du géographe Fleure, les zones de difficulté durable sont les plus fécondes et les plus utiles à la vie des humains.

Souvent, la cause primordiale de la dépopulation est l'absence de capitaux féconds. Selon Pierre Deffontaines, dans la moyenne Garonne, la densité de la population s'affaiblit quand la bourgeoisie commence de « pratiquer une politique de restrictions, sans prévoir que se restreindre, c'est s'éliminer. Directement atteinte par les transformations économiques, poursuit-il, elle tente seulement de se maintenir, coûte que coûte, sur ses anciennes positions, par des économies de plus en plus héroïques que symbolise ce proverbe gascon: On ne possède que ce qu'on économise. »



L'absence de travail est fatale. Si grande que soit une fortune, elle ne saurait y suppléer. Dans la moyenne Garonne, nous dit l'auteur, « les fortunes bourgeoises, qui reposaient sur des métairies ou sur d'anciens négoce en voie de faillite, ne permirent plus d'entretenir les châteaux ».

À mesure que diminue le travail et que la main d'œuvre se raréfie, les crises agraires se multiplient et la vente des produits de la terre rapporte de moins en moins. « À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, écrit Pierre Deffontaines, tous les domaines bourgeois étaient virtuellement à vendre. » Et les revenus que l'on n'avait pas voulu investir dans de nouvelles entreprises, ni dépenser pour faire vivre plus largement une main d'œuvre qui dépérissait faute de salaires adéquats, fondaient à vue d'œil. En même temps, « les jeunes générations, progressivement réduites », abandonnent le pays et partent à la recherche de nouveaux horizons de travail.

C'est ainsi qu'à lire l'œuvre de Pierre Deffontaines et des autres savants qui se livrent à l'étude de la géographie humaine, on apprend la saine et belle morale de la fécondité incomparable du travail. En géographie humaine, tout est lié au travail. Bien plus, par suite de la transformation psychologique provoquée par cette nouvelle évolution sociale, la réduction des horizons de travail a toutes sortes de répercussions imprévisibles. D'abord, la main d'œuvre se raréfie et réduit d'autant les facultés d'exploitation du pays. Un à un, dans la Garonne, les châteaux tombent en ruines. On les quitte et finalement il n'y reste plus que quelques pièces habitables où de vieux célibataires achèvent de vivre dans la neurasthénie ou la folie. C'est le docteur Belvèze qui le note dans une étude intitulée *La Neurasthénie rurale*. Le docteur Mirc, dans un article: *Les points de dégénérescence nerveuse en Agenais*, confirme ce diagnostic.

L'ouvrage de Pierre Deffontaines est éminemment instructif sous tous rapports. Ses observations lui permettent de rectifier une foule de notions erronées et d'opinions absolument fausses. Il constate que ni la moralité excessive, ni la dénatalité, ni l'émigration vers les villes, en moyenne Garonne, n'expliquent la dépopulation.

En premier lieu, écrit-il, on constate que sur mille fillettes de cinq ans, les deux tiers atteignent, en Lot-et-Garonne, l'âge de soixante

ans. Ce département, affirme-t-il encore, compte parmi ceux qui envoient le moins d'hospitalisés tuberculeux aux sanatoriums de Berck-Plage.

En second lieu, l'auteur soutient que, dans cette région, la dénatalité ne saurait être associée à une baisse du niveau moral. Il n'y a pas, en moyenne Garonne, d'alcoolisme.

On consomme moins de deux litres d'alcool par habitant dans ce pays alors qu'en Normandie on en absorbe huit litres par tête. Un autre fait qui, d'après le géographe français, confirme cette opinion, c'est que, dans le Lot-et-Garonne, comme dans le Tarn-et-Garonne, les naissances illégitimes sont très peu nombreuses. « La moyenne en France est de sept, onze enfants naturels par cent naissances. Elle se tient en dessous de 3,40 dans les départements garonnais. » Pierre Deffontaines affirme encore « que la tenue morale est facilitée par le grand nombre des mariages et l'âge relativement jeune auquel ils sont contractés ». Les célibataires sont moins nombreux dans cette région que dans les autres départements.

Enfin, « il est faux d'attribuer la dépopulation à une active émigration vers les villes », écrit l'auteur des *Hommes et leurs Travaux* . . . , en prouvant que le « Tarn-et-Garonne et le Lot-et-Garonne comptent parmi les départements qui ont le moins fourni à Paris ». Les villes de la région n'ont pas, non plus, profité d'un apport considérable. Elles n'accusent aucune augmentation appréciable.

Statisticiens et démographes auraient avantage à scruter les pages dans lesquelles Pierre Deffontaines étudie les étapes et les types de dépopulation. Ce sont des modèles de recherche scientifique. Il s'y efforce de nous peindre une grande fresque dynamique en décomposant les mouvements de la population qui ont, tour à tour, fait naître la prospérité ou détermine la disparition des petites gens. L'étude détaillée du peuplement des campagnes révèle souvent l'origine des pressions démographiques qui se manifestent à certaines époques dans ce pays. Par exemple, les testaments du XVII<sup>e</sup> siècle, à Montauban, indiquent que plusieurs familles comptaient alors 13, 14 et 15 enfants. Et cependant aujourd'hui, dans cette ville, la natalité est très faible.

En parcourant les chapitres que l'auteur réserve aux phases du peuplement, on apprend réellement quelle fut la vie quotidienne des

populations de la moyenne Garonne depuis le XI<sup>e</sup> siècle. C'est là le travail non seulement d'un grand géographe, mais aussi bien d'un très grand historien qui ne réduit pas l'histoire à quelques biographies d'hommes illustres ou à quelques récits militaires et politiques. L'humanité et les civilisations telles qu'elles sont nous apparaissent alors sous leur vrai jour. En même temps, on se rend compte des véritables conséquences de la guerre et des conflits que, sur cette terre d'Europe, trop souvent, se sont livrés les grands sans s'inquiéter de la masse des petites gens.

Le rôle démographique des abbayes au XI<sup>e</sup> siècle et au XII<sup>e</sup> — sujet du cinquième et dernier chapitre du premier livre des *Hommes et leurs Travaux* . . . , — est fort utile à l'historien qui veut sincèrement comprendre la vie des populations, en ces temps lointains. En somme, il appert que la moyenne Garonne est un pays sans cesse repeuplé. On peut conclure de tout cela, comme le voulait Vidal de la Blache, qu'« il y a assez d'exemples montrant la même race, prolifique ou stérile suivant les temps et les lieux, pour ôter beaucoup de fondement à l'importance qu'on s'est plu souvent à attribuer aux causes ethniques ».

Mais le plus grand enseignement que l'on peut tirer de la géographie humaine telle que pratiquée par Pierre Delfontaines, c'est que « le problème de l'effectif humain d'un pays est avant tout un problème de travail. La sécurité ou la détresse d'une population dépend essentiellement, écrit-il, des horizons de travail qu'elle a su ou pu se créer, de leur multiplicité, de leur croissance ou de leur diminution. » C'est à ce phénomène que l'auteur destine le livre II des *Hommes et leurs Travaux* . . . L'éminent géographe y analyse d'une façon très détaillée les conditions qui président à l'agriculture garonnaise. La hiérarchie rurale et le régime du travail sont l'objet d'une étude attentive. En vérité, ici, un géographe doit posséder les connaissances agricoles les plus variées s'il veut réellement fonder ses affirmations sur des preuves expérimentales et déductives. Il doit posséder une méthode impeccable, un esprit d'observation qui se soumet complètement aux faits. Il doit savoir former une hypothèse qui l'orientera vers la réalité et lui permettra de vérifier ses constatations. Ainsi il découvre les mécanismes généraux qui justifient les phéno-

mènes particuliers soumis à ses recherches. L'appréciation des horizons de travail nécessite encore un raisonnement apte à dégager des prémisses les conclusions réelles qu'elles contiennent. Toujours il doit soumettre son intelligence aux faits et surtout éviter les jugements hâtifs et les préjugés ou les préventions.

Ces qualités du savant, Pierre Deffontaines les possède. La lecture des *Hommes et leurs Travaux* . . . le démontre, non seulement quand il traite de la vie agricole, mais aussi quand il décrit le travail industriel et commercial. Il y a là des pages que tout écrivain appelé à reconstituer la vie d'un peuple ou l'activité d'un groupe de gens doit examiner et scruter. Il est impossible de comprendre la géographie humaine si l'on omet de lire cette vaste monographie. Les historiens du commerce et de l'industrie, les adeptes de la science sociale, les économistes et les sociologues comprendraient infiniment mieux les transformations économiques et sociales s'ils étudiaient *Les Hommes et leurs Travaux* . . .

De cette magnifique gerbe d'observations se dégage une grande leçon, déjà proclamée par le géographe anglais Fleure et si bien illustrée par Pierre Deffontaines: « Tout ce qui est difficulté, cause de travail et d'effort, est aussi facteur de peuplement. » Et peut-être, dit encore l'auteur, faut-il voir dans cette liaison intime des horizons de travail et des horizons de peuplement, un « témoignage de la vieille loi morale qui associe le travail à la fécondité, les hommes à leurs travaux » ! Nous triomphons parce que nous peignons.

• Charles-Marie BOISSONNAULT.

# *Chronique universitaire*

---

Le T. R. P. Recteur a rendu public le rapport annuel de l'Université pour l'année 1948. Dans un travail dactylographié de plus de cinquante pages, le lecteur est à même de voir les plus récents développements de l'Institution et de se renseigner sur les diverses manifestations d'activité de l'Université. Après avoir donné le rapport financier, le T. R. P. insiste sur les besoins urgents de l'Université et sur les nouvelles initiatives à prendre. Puis on est mis en contact avec la vie de chacune des facultés et écoles; tous les organismes universitaires sont décrits.

## LE BUREAU DES RÉGENTS.

Afin d'intéresser un plus grand nombre de laïques à la cause de l'Université et de les faire participer activement à l'œuvre qu'elle poursuit, le Conseil d'Administration a nommé les premiers membres du Bureau des Régents. Ils éclaireront le Conseil sur les nouvelles initiatives à prendre et sur les moyens les plus aptes à faire grandir l'Université et à la rendre plus utile à la région qu'elle doit servir. Le mandat des régents est de trois ans. Le premier bureau se compose ainsi: le très honorable Thibaudeau Rinfret, juge en chef du Canada et grand-croix de l'Ordre de Saint-Grégoire-le-Grand; Son Honneur le juge Patrick Kerwin, de la Cour suprême du Canada; M. A.-J. Major, consul de Belgique au Canada et commandeur de l'Ordre de Saint-Grégoire-le-Grand; l'honorable C. P. McTague, membre du sénat de l'Université de Toronto, ancien juge de la Cour supérieure de l'Ontario et de la Cour d'Appel et président de la Securities Commission of Ontario; M. Lucien Massé, commandeur de l'Ordre de Saint-Grégoire-le-Grand; M. Paul Bonhomme, chevalier de l'Ordre de Saint-Grégoire-le-Grand; et M. Gaston Vincent, avocat-conseil de l'Université, vice-président de l'Association d'Éducation d'Ontario et membre du Conseil ontarien d'Éducation catholique.

Lors de sa première réunion, le Bureau des Régents a élu le très honorable Thibaudeau Rinfret président, Son Honneur le juge

Patrick Kerwin vice-président et M. Gaston Vincent secrétaire du nouvel organisme universitaire.

À LA SUITE DE LA CAMPAGNE DE SOUSCRIPTION.

Afin de marquer sa bienveillance envers ceux qui ont travaillé d'une façon particulière à la cause de l'Université, surtout au cours de la grande campagne de souscription, Sa Sainteté le pape Pie XII a bien voulu accorder, à la demande de M<sup>sr</sup> le Chancelier, des décorations pontificales à six laïques éminents. Le très honorable Thihaudeau Rinfret, juge en chef du Canada, a été élevé à la dignité de grand-croix de l'Ordre de Saint-Grégoire-le-Grand; M. Alan C. Fleming, c.r., avocat d'Ottawa et M. A.-J. Major, homme d'affaires d'Ottawa, sont devenus commandeur de l'Ordre de Saint-Grégoire-le-Grand, tandis que MM. Louis-Joseph Billy, président du Syndicat des Œuvres Sociales Limitée (Le Droit), Albert Dumont, président du club Richelieu Ottawa-Hull et Paul Bonhomme ont été créés chevaliers de l'Ordre de Saint-Grégoire-le-Grand.

Au cours d'un grand souper à l'hôtel Château-Laurier, les membres du club Richelieu Ottawa-Hull ont honoré six de leurs membres récemment décorés par le pape Pie XII. M. Albert Dumont, président, offrit à cette occasion un chèque de mille dollars à S. Exc. M<sup>sr</sup> Alexandre Vachon. Cette somme représente la contribution du club Richelieu Ottawa-Hull à la récente souscription en faveur de l'Université. Le président précisa que le club voulait, par ce don, souligner son appréciation pour l'aide que l'Université d'Ottawa apporte depuis cent ans à la jeunesse de notre région tant de l'Ontario que du Québec. Son Excellence remercia les auteurs de ce don généreux et renouvela toute sa confiance en l'Université d'Ottawa.

SON EXC. M<sup>sr</sup> LE CHANCELIER À L'UNIVERSITÉ.

Il n'est pas rare de rencontrer M<sup>sr</sup> le Chancelier dans son Université; il n'y a aucune cérémonie académique qui ne le ramène auprès de nous. Les étudiants ont cependant eu le bonheur de le posséder en qualité d'hôte à l'occasion de l'anniversaire de sa nomination au siège d'Ottawa. Après avoir célébré, le matin, le saint Sacrifice dans la chapelle de l'Université, Son Excellence a bien voulu recevoir les hommages des étudiants. M. Maurice Dostaler de l'Institut de

Philosophie s'est fait l'interprète des étudiants de langue française, tandis que M. John Burque de la faculté de médecine exprima les sentiments de ses confrères de langue anglaise. M. Sylvain Cloutier offrit à Son Exc. M<sup>sr</sup> Vachon un chèque représentant la part des étudiants à l'œuvre diocésaine des vocations.

Son Excellence remercia les étudiants de leur geste généreux et leur dit sa joie de passer ce jour anniversaire au milieu de la jeunesse universitaire pour laquelle elle s'est dévouée pendant la plus grande partie de sa vie. Elle les exhorta ensuite à se bien préparer durant leurs années d'études afin de devenir des citoyens éminents et des chrétiens convaincus.

#### FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

Plusieurs thèses de doctorat ont été défendues à la faculté de théologie. À la fin de décembre, le R. P. Napoléon Boutin, o.m.i., a soutenu avec succès une thèse sur *La Psychologie des Actes du Pénitent*. Le jury était composé des RR. PP. Philippe Cornellier, o.m.i., supérieur du Séminaire universitaire, Jacques Gervais, o.m.i., secrétaire de la faculté de théologie, Antonino Joppolo, o.m.i., Maurice Gilbert, o.m.i., et Eugène Marcotte, o.m.i.

Le 1<sup>er</sup> février, le R. P. Dom Brendan McGrath, o.s.b., de l'Abbaye Saint-Procopius, Lisle, Illinois, défendait en présence du T. R. P. Recteur une thèse sur *The Christian Solidarity in the Epistles of Saint Paul*, devant les RR. PP. Marcel Bélanger, o.m.i., doyen de la faculté de théologie, Jacques Gervais, o.m.i., Donat Poulet, o.m.i., Vincent Caron, o.m.i. et Eugène Marcotte, o.m.i. Le candidat obtint la mention « magna cum laude ».

Le R. P. Maurice Giroux, o.m.i., professeur de théologie dogmatique vient de rentrer de Rome où il a obtenu le doctorat en théologie, après la soutenance d'une thèse sur *La Sainte Vierge et le Privilège de l'Immortalité*. Le R. P. Paul-Émile Drouin, o.m.i., professeur d'histoire ecclésiastique, passe le second semestre à l'Institut médiéval Saint-Albert-le-Grand de Montréal, où il suit des cours de perfectionnement.

À la suite du Congrès d'Amsterdam, le secrétaire de la faculté de philosophie a été nommé membre du nouveau Comité d'Administration de l'Institut international de Philosophie.

Le T. R. P. Léo Deschâtelets, o.m.i., supérieur général, vient d'assigner le R. P. Clément Stroick, o.m.i., aux facultés ecclésiastiques de l'Université. Le R. P. Stroick, originaire d'Allemagne, a poursuivi à l'Université de Bonn, des études spécialisées en philosophie patristique et scolastique, et en histoire des dogmes. Il y obtint le doctorat en théologie après avoir présenté une thèse sur *Henrich von Freimar (1245-1340) sa Vie, ses Œuvres et sa Place parmi les Scolastiques*. À la fin de 1947, à la demande de son ancien professeur à l'Université de Bonn, il se rendait à l'Institut « Albertus Magnus » de Cologne. Cet Institut scientifique édite présentement les œuvres de saint Albert le Grand.

La Sacrée Congrégation des Séminaires et des Universités, dans une lettre datée du 3 décembre 1948 et signée par S. É. le cardinal Joseph Pizzardo, préfet, a approuvé la fondation d'un Institut scientifique missionnaire rattaché à la faculté de théologie de l'Université. Dans sa lettre, Son Éminence se plaît à reconnaître que « les RR. PP. Oblats de Marie-Immaculée sont fort bien outillés, dans leurs provinces canadiennes, pour l'organisation de l'étude scientifique relative aux disciplines missionnaires ». La Sacrée Congrégation espère que la faculté de théologie prendra ainsi un plus grand essor et affirme que c'est avec le plus vif intérêt qu'elle en suit les développements par l'intermédiaire de la *Revue de l'Université d'Ottawa*.

#### CHEZ LES ANCIENS.

Deux anciens, M. le Chevalier Joseph Bonhomme et l'avocat Gaston Vincent ont été nommés membres du nouveau Bureau des Régents.

Les élections générales de l'Association des Anciens tenues à l'occasion du centenaire ont élu trois membres du comité régional des anciens au comité central; ce sont: le docteur Horace Viau, M<sup>r</sup> Louis Farley et M. Marcel Laverdure, C.A. Il a donc fallu procéder à une élection pour combler ces vides. Le docteur Roland Gagné a été



élu président régional, M<sup>e</sup> Robert Fortier, premier vice-président et M. Henri MacKay, gérant de la Banque provinciale, trésorier.

La région québécoise de l'Association a eu l'heureuse idée d'organiser des concerts afin de créer des bourses d'études en faveur des jeunes qui désireraient poursuivre leurs études à l'Université.

#### PUBLICATIONS.

Le R. P. Henri Morisseau, o.m.i., archiviste de l'Université, a publié la quinzième édition de l'*Almanach de l'Université d'Ottawa*, 1948-1949. On nous permettra d'en reproduire quelques statistiques. Les étudiants sont au nombre de 3.687 répartis dans les facultés et écoles suivantes: facultés ecclésiastiques (théologie, philosophie, droit canonique et missionologie), 333; médecine, 214; sciences appliquées, 62; faculté des arts (y compris l'Institut de Psychologie), 1944; sciences politiques, économiques et diplomatiques, 21; sciences infirmières, 101; École normale, 154; École de Musique et de Déclamation, 140; École de bibliothéconomie, 19. Le cours d'immatriculation donne l'enseignement à 700 jeunes gens. Outre le Canada et les États-Unis, plusieurs pays étrangers comptent des représentants parmi les étudiants: Angleterre, Argentine, Australie, Autriche, Basutoland, Brésil, Chine, Cuba, Écosse, France, Galicie, Guatémala, Haïti, Hollande, Indes, Indes occidentales, Italie, Jamaïque, Mexique, Porto-Rico, Siam, Suède, Tchécoslovaquie, Trinidad, Ukraine.

Les Éditions de l'Université d'Ottawa ont récemment édité trois volumes dont deux font partie des *Publications sériees*.

Le R. P. Paul-Henri Barabé, o.m.i., publie son huitième ouvrage intitulé *Un siècle de Miséricorde*. Ce volume de 409 pages relate l'histoire de la Congrégation des Sœurs de Miséricorde au Canada depuis leur fondation.

La faculté de droit canonique publie le 15<sup>e</sup> tome des dissertations doctorales de ses gradués. Ce volume de M. l'abbé Eugène-A. Forbes du diocèse de Saginaw (É.-U.) porte sur *The Canonical Separation of Consorts. An Historical Synopsis and Commentary on Canons 1128-1132*. C'est un ouvrage de 281 pages.

Le premier volume des *Lettres canadiennes d'Autrefois* de M. Séraphin Marion, professeur de littérature française à la faculté des

arts, étant épuisé, les Éditions « L'Éclair » de Hull de concert avec les Éditions de l'Université en ont préparé une seconde édition. C'est une marque que les canadiens et les étrangers apprécient les travaux de M. Marion.

#### COURS ET CONFÉRENCES.

La Société des Conférences de l'Université a organisé son quarantième programme. Au cours de l'année académique 1948-1949, elle aura fourni aux auditeurs de la capitale le plaisir d'entendre plusieurs conférenciers de marque: M<sup>me</sup> Francisque Gay, ambassadrice de France, *Les petits enfants de France pendant la guerre et l'occupation*; M. Aurèle Séguin, directeur de Radio-Collège, Montréal, *La mesure de la radio*; le R. P. Émile Legault, c.s.c., directeur des Compagnons de Saint-Laurent, *Le conservatoire de mes rêves*; M. Jacques de Montléon, professeur à l'Université Laval, Québec, *Grandeur et décadence du politique*; M. Léon Mayrand, chef de la Section diplomatique de l'Europe au ministère des Affaires extérieures, *La carrière diplomatique*; M. Jean Mouton, conseiller culturel à l'Ambassade de France, *Un peintre religieux du XVII<sup>e</sup> siècle, Georges de la Tour*; M. Jean-Louis Tremblay, professeur à l'Université Laval et directeur de la Station biologique du Saint-Laurent, *Les mœurs du homard*; M. Louis-Philippe Gagnon, traducteur au ministère des Affaires extérieures, *Chateaubriand, homme d'État et diplomate*; M. George Buxton, professeur à la faculté des arts de l'Université d'Ottawa, *Swift et sa satire universelle*; le R. P. Gilles Langlois, o.m.i., professeur à la faculté de philosophie de l'Université d'Ottawa, *La véritable influence de Léon Bloy*.

Au cours du mois de décembre nous avons eu le plaisir d'entendre M. Pierre Deffontaines, directeur de l'Institut français de Barcelone et professeur aux facultés catholiques de Lille dans une très intéressante causerie sur *la Nouvelle géographie de l'aviation*.

La faculté de théologie a été très heureuse de présenter au public outaouais le grand historien M. Rémi Palanque dans une causerie sur *Saint Jérôme*.

M. le professeur Rodrigue Vaillant vient de fonder à l'Université un Cercle scientifique bilingue. Le but du nouveau Cercle est de

grouper tous les étudiants intéressés dans les sciences, et son programme d'éducation scientifique sera réalisé par des séries de conférences sur la chimie, la physique, la géologie, la médecine, la pharmacie, la bio-chimie, le génie. Le Cercle offrira aussi des films, des dîners-causeries et des visites organisées dans les grands centres industriels, les grandes usines et certains laboratoires d'intérêt particulier.

#### FACULTÉ DE MÉDECINE.

L'honorable Paul Martin, ministre de la Santé nationale, a annoncé l'établissement au laboratoire fédéral d'hygiène d'Ottawa, d'un centre d'inscription des tumeurs qui participera au programme de l'Institut national du Cancer du Canada. L'Institut national du Cancer a nommé le docteur Desmond Magner, professeur de Pathologie à l'école de médecine, registraire du nouvel établissement.

Le centre d'inscription aidera les pathologistes à classifier les divers cancers et autres tumeurs; il recueillera les dossiers des cas individuels et d'autres données connexes pour étude future. Les meilleurs médecins consultants du Canada agiront comme conseillers techniques pour la classification des tumeurs.

#### FACULTÉ DES ARTS.

À la suite d'élections régulières tenues au début du mois de février, le R. P. René Lavigne, o.m.i., a été désigné pour remplir la charge de doyen durant une période de trois années. Le R. P. Raymond Shevenell, o.m.i., directeur de l'Institut de Psychologie agira comme vice-doyen et le R. P. Eugène Royal, o.m.i., conservera le poste de secrétaire.

#### À LA SOCIÉTÉ THOMISTE.

Le R. P. Louis Routhier, c.ss.r., ayant été dans l'impossibilité de remplir la charge de président, son confrère du Studendat des RR. PP. Rédemptoristes, le R. P. Paul-Émile Vadeboncœur, a été appelé à le remplacer à la direction de la Société.

Le R. P. Alexis Riaud, c.s.sp., vice-président de la Société et professeur de philosophie au Collège Saint-Alexandre (Limbourg), a entretenu les membres sur la *Philosophie de saint Thomas d'Aquin et la philosophie du réel*. Au cours de la seconde réunion, le R. P.

Jacques Gervais, o.m.i., secrétaire de la faculté de théologie et professeur de théologie dogmatique au Séminaire universitaire, a lu un travail sur la *Structure ontologique du Corps mystique ou La doctrine de la participation appliquée à l'intelligence de la constitution du Corps mystique*.

# Bibliographie

## Recension des revues

La maison d'études des Missionnaires du Saint-Esprit, Mexico, a commencé à publier en 1948 une revue intitulée *Fruentum. Sugerencias filosóficas y religiosas*. Les rédacteurs la décrivent comme « Un esfuerzo cultural, un puente de intercomunicación ideológica, primicias de la hora juvenil, la expresión intelectual de una casa de estudios, una palabra lanzada como Grano de trigo sacerdotal ». Tous les domaines de la culture trouvent place dans les pages du périodique. La théologie traite des choses qu'un catholique instruit doit savoir, on insiste sur les notions juridiques et en particulier sur la position juridique de l'Église, l'Écriture sainte aidée de la science révèle le message divin recherché avec amour, la philosophie étudiée dans *Fruentum* est celle du sens commun. L'Éthique professionnelle, l'histoire ecclésiastique, la liturgie et les lettres complètent le champ de la revue<sup>1</sup>.

\* \* \*

Le message des moines est toujours entendu avec joie. L'abbaye de Maredsous bien connue de par le monde n'avait pas d'organe propre pour répandre son esprit. *Esprit et Vie*<sup>2</sup> se chargera dorénavant de faire rayonner l'action apostolique, culturelle et civilisatrice des fils spirituels de saint Benoît, établis à Maredsous.

L'avant-propos rappelle que les « moines ont une sagesse à eux, qui procède de leur tradition spirituelle et de la forme d'existence qui leur est propre; s'ajoutant à d'autres sagesse elle peut éclairer certaines personnes dans le désarroi actuel.

« Il ne s'agit pas d'un système, mais d'un point de vue sur Dieu et le monde et sur les relations de l'homme avec l'un et l'autre . . . Il se dégagera de l'orientation générale de la revue; il se précisera dans des études ou des témoignages particuliers; il ressortira des positions que nous refuserons de prendre, aussi bien que de celles que nous adopterons.

« Dans cette perspective, certains problèmes nous intéresseront particulièrement, entre autres celui de l'intégration de l'Esprit divin dans la vie morale des hommes. »

Voilà un programme digne d'encouragement et la tradition intellectuelle et humaniste des Bénédictins nous assure que le programme sera adéquatement rempli.

\* \* \*

L'Association *Unitas* qui publie la revue internationale *Unitas* fait paraître le premier numéro de l'édition française de la revue (août 1948). Rédigée d'abord en italien, la revue avait nécessairement un nombre de lecteurs assez restreint; avec cette nouvelle édition en langue française son influence sera considérablement accrue. Le sommaire de cette livraison est des plus intéressants et des plus instruc-

<sup>1</sup> Suscripción: Por 4 numeros: \$ (mexicain) 6,00. En la Casa de Estudios M. Sp. S., Fernández Leal 31, Coyoacán, D.F., Mexique.

<sup>2</sup> Revue trimestrielle. Administration: *Esprit et Vie*, Editions de Maredsous, Abbaye de Maredsous, par Maredret, Belgique. Conditions d'abonnement pour 4 cahiers, pays autres que le Benelux, 115 francs belges.

tifs comme on peut s'en rendre compte par la seule énumération des travaux. Le R. P. Charles Boyer, s.j., préfet général des études à l'Université Grégorienne, secrétaire général de l'Académie pontificale Saint-Thomas-d'Aquin et directeur de la revue, étudie *Le problème de la réunion des chrétiens*; le R. P. David Lathoud, a. a., secrétaire de la rédaction et ancien directeur de la revue *L'Unité de l'Église*, signe l'article *Catholique ou «Romain Catholique»*? On y trouve en outre les études suivantes: *L'assemblée d'Amsterdam et le problème de l'Église universelle* de Piero Chiminelli; *L'Église de l'Inde méridionale* du R. P. Joseph Gill, s.j. Des notes et des informations par Aristide Brunello et des comptes rendus bibliographiques viennent s'ajouter à la fin du fascicule.

Une revue vraiment intéressante et utile pour tous ceux qui veulent se renseigner sur le problème de l'unité des chrétiens<sup>3</sup>.

\* \* \*

La revue de la *Facultad de Humanidades y Ciencias* de la Universidad de la Republica Montevideo, Uruguay<sup>4</sup>, en est à sa deuxième année. Le numéro qui vient de nous être envoyé est d'une belle tenue. Après une chronique de la faculté, viennent les articles dont nous nous permettons de transcrire les titres. Carlos Sabat Ercasty, *Unidad y Dualidad del Sueño y de la Vida en la Obra de Miguel de Cervantes Saavedra*; Carlos E. Prélat, *Jean Rey médico del Périgord*; Eugenio Riesz, *Interpretación de la transformación fotoquímica del ácido carbónico por medio de la clorofila según la teoría electrónica*; *Sobre el cloruro del ácido p. tionilaminobenzóico y su autocondensación*; *Interpretación electrónica de la acción de los fermentos proteolíticos*; Emilio Oribe, *La Intuición Estética del Tiempo*; A. Schröder Otero, *Heráclito de Efeso*; M. Blanca Paris, Q. Cabrera Piñón, *Las relaciones entre Montevideo y Buenos Aires en 1811. — El Virreinato de Elío*.

\* \* \*

The Catholic Renaissance Society, afin d'intensifier l'intérêt pour la renaissance catholique des lettres et aussi pour aider à l'avancement des études dans ce domaine, vient de fonder la revue *Renaissance*. Déjà avant la parution du premier numéro, la revue comptait plus de 500 abonnés; ce que les éditeurs considèrent comme un grand réconfort<sup>5</sup>.

L'éditeur, M. John Pick fait remarquer que nous vivons actuellement le nouveau printemps, «the second spring», prédit il y a un siècle par Newman. Il y a un véritable renouveau catholique de la pensée et de la culture qui se manifeste par l'art et la littérature, et il continue «And yet the work and contribution of these men and women are all too little known to a world which so crucially needs them».

«It will be the purpose of *Renaissance* to stimulate an appreciation for them by encouraging a critical evaluation of their work so that always the wheat may be winnowed from the chaff.

<sup>3</sup> Revue trimestrielle. Abonnements, 60 francs belges, pour le Canada, à Montréal: M. Louis Baisez, 1015, rue Saint-Alexandre.

<sup>4</sup> Calle Cerrito, 73 (Segundo Piso), Montevideo, Rep. O. del Uruguay.

<sup>5</sup> *Renaissance* is published semi-annually, in Autumn and Spring, by the Catholic Renaissance Society. Yearly subscription: two dollars. Payable to Sister Gertrude, S.P., Treasurer, Catholic Renaissance Society, St. Mary-of-the-Woods, Indiana. All correspondence about publication of articles should be addressed to the Editor of *Renaissance*, Marquette University, Milwaukee 3, Wisconsin.

« The magazine will not attempt to embalm the past — however glorious it may be — but to show it as ever-living and, too, it will dedicate itself vitally to the present by trying to enhearten those struggling today for a renewal of the spiritual wellsprings of art and letters. »

En plus des comptes rendus, cette livraison contient trois articles: *Catholic Renaissance Society: Its Past and Future* by Mother Grace o.s.u.; *The Growth of the French Revival* by Helmut A. Hatzfeld; *Three Lectures* by Yves Simon condensed by the Editor.

\* \* \*

*Roczniki Filozoficzne*, (Towarzystwo naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego), I, 1948. *Annales de Philosophie* (La société des sciences de l'Université catholique de Lublin), I, 1948.

L'Université catholique de Lublin, Pologne, fait preuve d'un bel optimisme chrétien en publiant ce premier volume des *Annales de Philosophie* dont la rédaction est confiée à M<sup>sr</sup> Józef Pastuszka. Rédigées en polonais, les annales ne seront cependant pas sans intérêt pour les lecteurs peu ou pas familiers avec la langue polonaise; le rédacteur a eu soin de donner un bon sommaire des articles en français et de placer une table des matières en français au début du volume. La revue offre des articles, des silhouettes des philosophes, des *miscellanea*, des analyses de livres et une bibliographie philosophique en grande majorité polonaise de 1945-1948.

M<sup>sr</sup> Józef Pastuszka, doyen de la faculté de philosophie chrétienne à l'Université Catholique de Lublin, traite d'abord de *la Philosophie chrétienne et les courants philosophiques contemporains*. Il indique que la philosophie chrétienne tient encore la première place parmi les nombreux systèmes philosophiques. Elle forme un tout uni et organique malgré la diversité d'origine de ses éléments constitutifs. Sa source est dans le sens commun et ses caractères principaux sont: le réalisme et l'objectivisme épistémologiques; elle est intellectualiste et montre une tendance marquée vers le transcendant. L'abandon du réalisme et de l'objectivisme par la philosophie moderne l'a conduit à une crise qui se fait surtout sentir en psychologie, en éthique et en philosophie de la religion.

Le professeur Stefan Swiezawki signe un article intitulé *Aux origines du conflit des sciences naturelles et de philosophie scolastique*. Il indique les motifs de l'attitude de Roger Bacon, la gloire d'Oxford, contre l'esprit qui animait l'Université de Paris. Non seulement il combat les « spéculatifs » de Paris, mais aussi l'un des maîtres les plus honorés de la science expérimentale, Albert le Grand. Il reproche à tous de négliger les mathématiques et surtout leur peu d'application en science naturelle. Par son insistance il donne naissance à l'erreur moderne qui tend à soumettre la philosophie aux exigences de la méthode mathématique. C'est la première manifestation de la profonde controverse entre la science moderne et la philosophie scolastique.

Le R. P. I.-M. Bocheński, O.P., de l'Université de Fribourg (Suisse) et spécialiste en logique symbolique, propose ensuite une *Introduction à une théorie de l'analogie* où il donne une série de définitions et de thèses destinées à servir de base pour une théorie sémantique de l'analogie de proportionalité propre. Le résultat de l'étude est la constatation que la sémantique contemporaine, aussi bien que la logique pure, font grand usage de l'analogie.

M. Jan Fr. Drewnowski (Lublin) se demande *La métaphysique et la théologie sont-elles des sciences exactes?* Il répond que, sauf l'Église catholique, aucune

religion ne peut résister à la rigueur d'une critique scientifique. Sans prétendre prouver la vérité de la foi catholique dans son article, il indique comment pourrait être démontrée l'insuffisance scientifique de toute autre religion.

Dans *Objet formel dans l'épistémologie thomiste*, M. l'abbé Stanisław Adamczyk (Lublin) montre qu'un objet formel de l'intellect, qui est l'être comme tel, fait jaillir la certitude de notre pensée, de notre jugement et de notre raisonnement, grâce auxquels nous pouvons élever de plus en plus haut l'édifice de notre science.

W. Granat examine ensuite *Le style du thomisme. A propos de «Ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*. A. Korcik (Cracovie) indique les principales thèses du système de G. Frege dans un article sur *Gottlob Frege, auteur du premier système axiomatique de la logique contemporaine des propositions*. M. Wirowska, traite de *Gabriel Marcel ou sur les traces de l'existentialisme chrétien*.

M<sup>sr</sup> Eugeniusz Zukowski, professeur au Grand Séminaire de Przemysl, nous livre un *fragment d'algèbre de la logique* intitulé *Quelques ordres dans les propositions disjonctives et équivalentes. Le principe physique et métaphysique de causalité et les relations d'incertitude de M. Heisenberg*, par l'abbé Kazimierz Kósak (Cracovie), et *L'analyse fondamentale de la réalité* par le R. P. Aleksander Kisiel, S.J. terminent la série des articles.

La revue présente ensuite deux biographies de philosophes polonais. M. Andrzej Wojtkowski (Lublin) fait revivre la figure de Idzi Radziszewski (1871-1922), le fondateur de l'Université catholique de Lublin, et M. l'abbé Wackaw Eborowicz fait ressortir ce que le monde philosophique doit à *Konstanty Michalski comme philosophe*. Le R. P. Michalski, Lazariste (1879-1947) fut membre du Comité chargé de la publication du Corpus philosophorum Medii Ævi. Il fut l'historien de la philosophie du XIV<sup>e</sup> siècle et tira de l'oubli plusieurs philosophes de cette époque, en particulier Jean de Mirecourt. Il fut un historien éminent et un représentant réputé de la philosophie chrétienne en Pologne.

La troisième section des *Annales* consiste en une série de *miscellanea* dont voici les titres: J. Pastuzka, *La faculté de philosophie chrétienne à l'Université catholique de Lublin — un nouveau centre des études philosophiques*; A. Usowicz, C.M., *Le gouvernement d'État au service de la nation* et J. Pastuszka, *Quelques réflexions sur un récent projet de l'organisation des études de psychologie aux universités polonaises*.

En somme, un très beau numéro et un gage de fruits abondants. Nous nous sommes légèrement étendu dans cette recension en témoignage de fraternelle sympathie pour nos frères polonais, pour les féliciter de leur optimisme à cette époque difficile de leur histoire et aussi pour faire apprécier leur effort philosophique à nos lecteurs.

\* \* \*

*Affaires Extérieures.* Bulletin mensuel du ministère des Affaires extérieures, Ottawa, Canada.

Il faut féliciter le ministère des Affaires extérieures d'avoir eu l'heureuse idée de publier un bulletin mensuel renseignant les Canadiens et les étrangers sur le rôle joué par le Canada dans le domaine international. Plus d'un Canadien, sans parler des étrangers, sera surpris de l'essor prodigieux pris par notre pays depuis la guerre dans le domaine diplomatique et international. Les nôtres seront remplis d'un légitime orgueil et seront encouragés à suivre les ascensions de notre pays et à s'intéresser activement aux activités diplomatiques de leur patrie.

\* \* \*



*La Revue internationale du cinéma*<sup>6</sup> est une publication trimestrielle de l'Office catholique international de Cinéma, qui vient de paraître après deux années de préparation et d'enquête s'étendant à l'Europe et aux deux Amériques. Ses collaborateurs sont recrutés dans le monde entier et la revue se propose de consacrer tous ses efforts pour élever le niveau intellectuel et moral du cinéma. Trois éditions identiques (anglaise, espagnole et française) sont imprimées simultanément. Les articles de fond développent une doctrine chrétienne du cinéma alors que des articles d'information renseignent sur la vie du cinéma à travers le monde avec une insistance particulière sur les initiatives catholiques. On y trouve également des études critiques sur les films présentés dans les différents pays et sur les publications récentes.

C'est une belle et bonne revue. Ceux qui s'intéressent au cinéma et en particulier aux problèmes moraux, sociaux ou culturels qui se rattachent au cinéma trouveront dans ce périodique une documentation sûre et intéressante.

\* \* \*

*Hispania Sacra*<sup>7</sup> représente la contribution du Consejo Superior de Investigaciones Cientificas dans le domaine de l'histoire ecclésiastique. Son sous-titre *Revista de historia eclesiastica* l'indique bien clairement. Publiée deux fois l'an en fascicules d'environ 250 pages la revue s'occupe de l'histoire ecclésiastique et très particulièrement de celle de l'Espagne. Elle n'offre que des travaux originaux, de caractère scientifique et rédigés selon les normes modernes de la critique. Comme toutes les revues éditées par les divers Instituts du Consejo Superior, *Hispania Sacra* est d'une belle tenue scientifique et typographique.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

*Le Congrès marial d'Ottawa* . . . [Gardenvale, Harpell's Press Co-Operative, 1948]. 23 cm., viii-346 p.

En juin 1947, grâce à l'initiative de Son Exc. M<sup>gr</sup> Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa, la capitale du Canada était témoin d'une apothéose extraordinaire à l'endroit de la Vierge immaculée, Reine de la Paix. Chacun se souvient encore des heures de piété intense vécues au cours des mois de mai et de juin, alors que la Vierge nationale du Canada, Notre-Dame du Cap-de-la-Madeleine, entreprenait son voyage triomphal à travers les paroisses des diocèses des Trois-Rivières, de Montréal et d'Ottawa pour se rendre au Parc Lansdowne où elle devait être vénérée pendant une semaine dans la Chapelle de la Paix.

Encore sous l'initiative de l'archevêque d'Ottawa, nous sommes aujourd'hui capables de nous rappeler ces grands événements, grâce au volume-souvenir du Congrès qui vient de paraître. On n'a rien oublié de ce qui pouvait rendre vivace le souvenir des fêtes de juin 1947. Des articles nous relatent la visite

<sup>6</sup> L'Office catholique international de Cinéma est situé à 12 rue l'Orme, Bruxelles, 4, Belgique. L'abonnement annuel à la Revue est de \$4,00 et M. Benoît Baril, 777, avenue Stuart, Outremont, Montréal (8<sup>e</sup>), est représentant pour le Canada.

<sup>7</sup> Le premier volume date de 1948 et la souscription annuelle est de 50 pesetas. Adresse: Medinaceli, 4, Madrid, Espagne.

de Marie à son peuple, la préparation du Congrès, soit chez les fidèles, soit chez le clergé. Les offices religieux, les processions grandioses de cette semaine sont aussi évoqués en termes émouvants, et on n'a même pas manqué de nous faire revivre les jeux scéniques et les représentations théâtrales à caractère religieux. On nous fait aussi visiter de nouveau les divers kiosques de l'exposition religieuse organisée à cette occasion. Un excellent choix de photographies agrément le volume et le rend encore plus précieux.

C'est donc un souvenir que chacun voudra se procurer; son prix modique en facilitera l'acquisition. Après nous avoir donné le Congrès, Son Excellence ne pouvait choisir meilleur moyen pour que, selon son expression, le Congrès puisse se continuer dans la pensée et le cœur de tous les participants et même de ceux qui n'ont pas eu le privilège de se rendre sur les lieux.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

\* \* \*

Chanoine JOSEPH BIARD. — *Les Sept Transfixions de Notre-Dame*. Paris, Casterman, 1948. 19 cm., 152 p.

En nous présentant *Les Sept Transfixions de Notre-Dame*, d'après *l'Épée et le Miroir* de Paul Claudel, monsieur le chanoine Joseph Biard a voulu servir d'intermédiaire pour indiquer aux prêtres et aux fidèles que « de larges passages claudéliens supportent très bien la méditation en chaire » ou ailleurs. Les commentaires de l'auteur favorisent la compréhension et l'appréciation de l'œuvre du poète.

De même que tout contemporain ami du beau, épris de noblesse et de grandeur dans les chefs-d'œuvre artistiques, ne peut demeurer indifférent devant le génie même obscur de Paul Claudel, ainsi l'auteur du présent ouvrage ne cache pas son admiration totale devant l'homme, le chrétien et l'artiste; il interroge le poète, et, avec un goût raffiné et une parfaite sûreté de principes, il scrute le poème en vue d'une explication motivée.

Il a atteint son but qui consistait à élaborer « une Introduction à la lecture de *l'Épée et le Miroir* ». L'explication des sept glaives dont l'âme de la très Sainte Vierge fut transpercée, fournit à l'auteur l'occasion de nous présenter, à doses mesurées et dans un style qui ne dépare certes pas celui de Claudel, de magnifiques extraits qui incitent à recourir à l'œuvre elle-même.

Gilles LANGLOIS, o.m.i.

\* \* \*

V.-L. CHAIGNEAU. — *L'Intimité avec Dieu*. Paris, Aux Éditions franciscaines, [1947]. 19 cm., 127 p., 1 f. (Notes et élévations spirituelles, III.)

Le présent opuscule, le troisième, complète une série de notes et d'élévations spirituelles écrites à l'intention des âmes pieuses dans les divers états de la vie chrétienne. Construite sur le schème des trois voies, cette série ne constitue pas un traité de théologie, ni un exposé technique de spiritualité, mais plutôt une gerbe de pensées, d'aspirations dans le style de la méditation affective et de l'oraison amoureuse.

Brèves, précises, théologiquement exactes, ces élévations donnent à la fois un rappel doctrinal, un sujet à la réflexion pieuse et l'expression directe de la piété unitive. Beaucoup d'âmes modernes de toutes les vocations arrivent parfois difficilement à se concentrer dans l'élaboration d'une méditation selon les

règles traditionnelles; c'est à ces âmes, néanmoins soucieuses de vie spirituelle intense, que s'adresse l'auteur, apôtre zélé et expérimenté.

Il faut remercier monsieur Chaigneau de communiquer aux chrétiens pieux et même aux non-croyants, un aliment à leur piété, un élan à leur ferveur et souhaitons-le, une réponse, celle de l'amour, aux âmes qui cherchent la lumière.

Marcel PERREAULT, o.m.i.

\* \* \*

*L'Heure dominicale.* II. Montréal, Les Éditions Lumen, [1948]. 19,5 cm., 206 p.

L'Heure dominicale continue son œuvre de lumière chez le peuple. Loin de se borner aux émissions radiophoniques, les directeurs ont eu l'heureuse idée de publier en volume les réponses données aux diverses questions venues des auditeurs de ce programme religieux. L'effet salutaire de la radio se trouve ainsi intensifié par la presse. Les fidèles assidus à cette prédication par-dessus les toits peuvent réfléchir à loisir sur les solutions données à leurs problèmes et en comprendre davantage la doctrine.

Ce deuxième volume comprend deux causeries du R. P. Adrien Malo, o.f.m., directeur, et les solutions proposées par le R. P. A.-M. Guillemette, o.p., et MM. les abbés Clément Morin, p.s.s., et Irénée Lussier. La variété et l'à-propos des sujets traités font de ce volume une source où l'on sera toujours assuré de trouver des renseignements utiles.

Joseph ROLLAND.

\* \* \*

LIONEL BOISSEAU. — *Huit Heures et Quart.* . . . Montréal, Les Éditions Lumen, [1948]. 19,5 cm., 188 p.

Il faut reconnaître à l'auteur, curé de New-Carlisle, en Gaspésie, une endurance apostolique assez peu commune. Depuis au-delà de dix ans, chaque matin, à « huit heures et quart », sur les ondes de CHNC, la voix sympathique du prêtre porte à son auditoire un message de réconfort, de piété et d'édification. Libre du choix des sujets, le pasteur adresse à la Gaspésie et au Nouveau-Brunswick français, un prône circonstancié. Entre ces quelques milliers de causeries, l'auteur en choisit trente qu'il offre en anthologie, et parmi ces trente, il y en a qui sont des perles, par exemple, « L'anneau d'or ».

Est-ce accoutumance? il manque parfois aux textes la suite, le lié et le rythme nécessaires à un écrit et dont parfois dispensent les tons et les nuances du verbe parlé.

L'auteur aura, nous le souhaitons, l'occasion non seulement de revoir la présente publication, mais de lui ajouter des pages nombreuses, qui rappelleront à ses paroissiens de la T.S.F., les vérités chrétiennes immuables, et présenteront aux prêtres, jeunes et moins jeunes, le modèle d'une prédication pastorale concrète, sociale et apostolique.

Marcel PERREAULT, o.m.i.

\* \* \*

CLÉMENT OBERHAMMER — *Nouveau Recueil d'Exemples à l'Usage des Prédicateurs, Conférenciers, Catéchistes*, traduit par l'abbé M. Grandclaude, 3<sup>e</sup> éd. Mulhouse, Éditions Salvator; Tournai, Éditions Casterman, 1947. 20 cm., 276 p.

Le fait que l'ouvrage du D<sup>r</sup> Oberhammer en est rendu à son neuvième mille montre l'utilité que les prédicateurs peuvent tirer de ce recueil d'exemples.

Les exemples intéressants choisis par l'A. et le grand nombre de sujets couverts en font un instrument très précieux pour tous ceux qui veulent illustrer leurs sermons, leurs conférences ou leurs catéchismes. Nul doute que cette nouvelle édition recevra auprès des lecteurs la faveur des éditions antérieures.

Joseph ROLLAND.

\* \* \*

GILBERT-KEITH CHESTERTON. — *L'Homme qu'on appelle le Christ*. Traduit de l'anglais par Louis-Marcel Gauthier. Paris, Nouvelles Éditions latines, [1947]. 18,5 cm. 197 p., 1 f. (Les maîtres étrangers.)

À l'invitation des « Nouvelles Éditions latines », l'auteur de la présente traduction répare un oubli et une anomalie. En 1927, en effet, sous l'exergue *Homme éternel*, Maximilien Vox faisait connaître aux lecteurs français le premier volet d'un dyptique de Chesterton, *Everlasting Man: On the Creature called Man*. M. Louis-Marcel Gauthier nous en présente la seconde partie: *On the Man called Christ*.

Traducteur expérimenté, M. Gauthier nous offre un texte savoureux, bien français et, ce qu'il faut louer, bien « Chesterton ».

Chesterton ne se résume pas, pas plus qu'il ne se réduit à des schémas techniques ou à des preuves cristallisées. Le flot de la phrase parlée, le déroulement de la pensée, la fougue de l'imagination édifient une apologétique personnelle qui cependant atteint à la plus haute métaphysique et à une théologie comprise et vécue.

*Everlasting Man* veut être une « *reductio ad absurdum* » des positions rationalistes sur la conception de l'humanité et de son histoire divine. Adoptant ces positions comme point de départ, Chesterton en montre l'illogisme et l'irrationalisme et conclut à la seule position tenable, celle de la vérité évangélique.

Il refait donc le cheminement de l'esprit vers la lumière et comme l'enfant, retrouve cette stupéfaction devant l'infini qui n'a d'autre issue que la foi.

Assistant à la naissance de deux mondes, celui de l'homme-animal et celui de l'Homme-Dieu, Chesterton suit à travers l'espace et le temps le synchronisme et l'interpénétration de ces deux univers qui n'en font qu'un dans la Rédemption et le salut. Au-delà des vicissitudes de l'histoire, plane toujours plus haute et plus jeune, l'énigme permanente de l'Église et de son divin Époux.

Marcel PERREAULT, o.m.i.

\* \* \*

JACQUES LECLERCQ — *Saint François de Sales, Docteur de la Perfection*. Nouv. éd. revue et corrigée. Tournai-Paris, Casterman, 1948. 20 cm., 270 p.

On a souvent représenté la douceur de saint François de Sales comme de la fadeur; monsieur le chanoine Leclercq prouve bien le contraire dans l'étude qu'il vient de nous livrer. On y voit en effet que, si la doctrine de Monsieur de Genève est toute de suavité et de douceur, elle n'en est pas moins une doctrine spirituelle des plus authentiques et des plus exigeantes. Si le saint insiste moins sur les mortifications extérieures, son institut étant fondé pour les santés délicates, il ne cesse de prêcher et avec toute l'insistance requise des disciples du Christ crucifié, l'importance de la mortification intérieure la plus héroïque. On n'aurait

qu'à relire le chapitre de M. Leclercq intitulé *Comment doivent mourir les chères filles*. Saint François est très indulgent pour les faiblesses de la nature, à preuve ce chapitre sur *Comme quoi les chères filles ne sont pas toutes parfaites*, mais il n'entend pas former des âmes à la médiocrité et les laisser contentes d'elles-mêmes dans leurs propres défauts. Le style savoureux du saint, que M. le chanoine respecte, n'est pas pour enlever de l'intérêt à son ouvrage, au contraire.

Il faut aussi être reconnaissant à l'A. de la partie de son travail sur le rôle historique de saint François. Il nous montre un saint bien authentique, mais un saint bien humain, produit de son milieu, et un saint imitable par son équilibre. Saint François n'est pas un spéculatif qui s'absorbe dans les grandes thèses, mais un praticien de la perfection des gens ordinaires dans leur milieu naturel et aux prises avec leur devoir d'état quel qu'il soit.

*Saint François de Sales, Docteur de la Perfection* est un volume qui se lira avec plaisir et ne manquera pas de faire réfléchir les âmes sérieuses et de les porter, sur les traces du saint, à la perfection de l'amour de Dieu et de la mort à elles-mêmes.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

\* \* \*

*Présence de Dom Marmion. Méorial publié à l'occasion du XXV<sup>e</sup> anniversaire de sa mort (30 janvier 1923)*. Paris, Desclée de Brouwer, 1948. 23,5 cm., 289 p.

Dom Marmion est mort, mais il n'en reste pas moins présent à l'univers entier par son influence et par ses ouvrages. Les nombreux témoignages contenus dans ce volume en font foi. Son rayonnement spirituel s'étend à toutes les catégories d'humains, des jeunes catholiques aux protestants. Il est le guide des collégiens et des séminaristes, des religieux et des religieuses, des missionnaires et des laïcs et cela dans tous les pays. Les éditeurs ont donc eu une excellente idée de publier ces témoignages qui nous font toucher du doigt l'apostolat que dom Marmion ne cesse d'exercer. Les chapitres sur *La vocation missionnaire de Dom Marmion d'après les documents inédits*, *La vie d'obéissance de Dom Marmion à Louvain*, *Les sources de la doctrine de Dom Marmion*, *La direction spirituelle*, tout en nous faisant mieux connaître la vie et la sainteté de Dom Marmion, nous excitent à nous mettre à son école. Ce volume ne peut manquer d'atteindre les buts pour lesquels on a voulu l'éditer et nous sommes convaincus de ce que dom R. Thibaut nous dit dans sa préface: «Innombrables sont les lecteurs de dom Marmion; nombreux aussi, les amis et les disciples qui l'ont vénéré de son vivant; combien aujourd'hui, se réclamant de sa paternité de lumière et de grâce, entendent vivre en fils et en filles de son esprit!» La lecture de *Présence de Dom Marmion* en donne la preuve incontestable.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

\* \* \*

*Scritti in onore di Contardo Ferrini pubblicati in occasione della sua beatificazione*. Volume terzo. Milano, Società Editrice «Vita e Pensiero», 1948. 25 cm., 3 f. p., 366 p. (Edizioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. «Pubblicazioni» — Nuova serie, vol. xxiii.)

L'Université du Sacré-Cœur de Milan, à l'occasion de la béatification du professeur Contardo Ferrini offre aux savants une série d'études juridiques. Ces

« *Scritti* » représentent une très importante contribution aux études légales portant sur le droit romain, le droit chrétien, le droit canonique médiéval et le droit civil. Rédigés par des spécialistes, ces articles seront bien reçus par tous ceux qui s'intéressent aux questions juridiques.

J.-R.-G. C.

\* \* \*

H. C. E. ZACHARIAS. — *Protohistory*. St. Louis, Mo., B. Herder Book Co., 1947. 20 cm., vii-391 p., \$4.00.

Rev. Dr. Zacharias, who is Professor of History in the Catholic University of Peiping, China, gives an explicative account of the development of human thought from paleolithic times to the Persian Monarchy. In the best tradition of the Historical Method inaugurated by the renowned ethnologist, Father Wilhelm Schmidt, to whom this book is dedicated, the author deals with the auxiliary disciplines of protohistory, with primitive man, with the primary civilization types, namely the hunters', peasants' and herdsmen's, and with all the archaic civilization that existed before 500 B. C.

The evidence, which goes beyond written historical documents, is obtained from the ascertained data of archæological discoveries, linguistic influences, geographical conditions and the interplay of various civilizations. This kind of evidence, which is an expert blending of archæology, ethnology and cultural anthropology, and which has been unearthed in recent years, throws new light on the transitional stage from prehistory to history proper. Such a factual account, which is not out to prove any theory, offers a wealth of reliable information on the dawn of civilized life in the Far and Near East, by following the development of society from simple family units to organized states and even empires.

This first or preliminary chapter of the social history of the human race is most fascinating and interesting.

HENRI SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

A. L. KRÆBER. — *Anthropology*. New York, Harcourt, Brace & Co., 1948. 23.5 cm., 853-xxxix p.

This new and revised edition of a standard text-book, with its sub-titles: *Race, language, culture, psychology, prehistory*, and with its smaller type and larger pages, offers more than twice the amount of information contained in the first edition of 1923, which has been completely recast and rewritten. Several chapters on the notion of culture and on cultural patterns and processes are entirely new and a great improvement.

There is also a new chapter on *Man's place in nature*, in which the author, unfortunately influenced by H. G. Wells, goes to great pains to maintain man's kinship with apes. He claims that language and culture, which characterize man, are merely accidental "gifts", which do not constitute a substantially different nature but just happen to distinguish man from his simian ancestors, "his poor relatives", somewhat like red hair will distinguish one man from another.

One might regret that an entire chapter of the first edition on "the growth of a primitive religion" has been left out. In fact, there are very few references to religion in the present edition.

One can find extremely interesting data on a host of topics, such as the cephalic measurements of fossil men, the incidence of diseases among different

racés, the classification of languages, the histories of inventions, the psychic unity of mankind, etc.

This edition, with its exhaustive index and an abundant bibliography after every chapter, constitutes, notwithstanding a few shortcomings, an excellent textbook of Anthropology.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

M. J. HERSKOVITS. — *Man and his Works, the Science of Cultural Anthropology*. New York, A. A. Knopf, 1948. 24.5 cm., 733 p.

The distinguished professor of Anthropology at Northwestern University, Ill., discusses the nature of culture, its materials and structure, the processes of change that characterize it, and the principles that govern cultural change.

In a very sane chapter on the evolution of mankind, he warns against so many "restorations" of ancient types of human beings, that owe more to the imagination and preconceptions of the restorers than to the scanty materials on hand. He also adds: "Unlike the belief of the early twentieth century, it is now recognized that those types formed a series many of whom were coexistent, instead of belonging to different species that arose one after the other. The question whether 'homo sapiens' is quite different from Neanderthal man, or is rather a descendant of the Neanderthals, is no longer seriously debated . . . The earliest neanthropic men were identical in almost every respect with Europeans of today."

It is refreshing to find an author of Anthropology, who does not juggle with astronomical figures in estimating the antiquity of man.

Several chapters on primitive life, grouped in the section *Aspects of Culture*, deal with technology and the utilization of natural resources, economics and the fulfilment of wants, social organization, education and the sanction of custom, political system, religion (which covers two chapters), the æsthetic drive, i.e. graphic and plastic arts, folklore, drama and music, language the vehicle of culture. This simple enumeration shows how vast and varied is the field of Anthropology.

The last two sections *Cultural Dynamics* and *Cultural Variation* are more theoretical than the rest, but can readily be understood and appreciated by the student who carefully goes over the preceding sections.

Enhanced by numerous drawings and photographic plates, the text, far from being dry and pedantic, makes for pleasant and informative reading.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

*Publications de l'Institut mathématique de l'Académie serbe des Sciences*. Tome I (1947) et tome II (1948).

Ces publications contiennent trente-sept articles (la plupart en français) exposant les résultats de travaux de recherches en mathématiques.

Ces travaux, susceptibles d'intéresser le spécialiste, traitent surtout de l'analyse mathématique. On y trouve l'exposé de découvertes récentes relatives à la solution d'équations différentielles et à d'autres domaines des mathématiques pures. Certains articles se rapportent cependant aux sciences appliquées.

J.-T. D.

\* \* \*

GABRIEL BREYNAT, o.m.i. — *Cinquante Ans au Pays des Neiges . . .* Montréal, Fides, 1946-1948. 20,5 cm., 3 vols.

En trois volumes portant en sous-titre: I. *Chez les Mangeurs de Caribou*; II. *Voyageur du Christ*; III. *L'Évêque volant*, le sympathique archevêque de Garella et premier vicaire apostolique du Mackenzie nous livre les mémoires de ses cinquante années de missions, de labeurs, de souffrances et de joies apostoliques chez les tribus du Grand Nord canadien. Dans la préface de son ouvrage, l'A. exprime son grand espoir que ces exemples d'héroïsme missionnaire susciteront de nombreuses vocations apostoliques. Aujourd'hui que l'âge le contraint à abandonner la vie errante du missionnaire des steppes arctiques (le vénérable archevêque a quatre-vingt-deux ans bien comptés), il ne se résigne pas à rester oisif dans sa retraite; il veut en faire un prolongement de sa vie missionnaire et continuer à se dévouer pour son cher vicariat en y attirant des vocations.

L'ouvrage en plus de se lire avec l'intérêt d'un roman, constitue un témoignage à l'endroit de l'Église catholique qui ne recule devant aucun obstacle pour faire connaître son divin Fondateur *usque ad extremum terræ*. Les mémoires relatent également l'une des plus belles pages de l'œuvre missionnaire des Oblats de Marie-Immaculée, page écrite par un de ses fils bien méritants et par ses aides dans l'apostolat.

Le premier volume nous renseigne sur la vie de Son Excellence à partir du foyer paternel, en passant par le séminaire, la formation religieuse, ses premiers efforts missionnaires, jusqu'à sa nomination à l'épiscopat. Le second volume reprend le récit au moment où le nouvel évêque est sacré et commence à mettre sa devise à exécution: *Peregrinari pro Christo*; il voyagera jusqu'au delà du cercle polaire pour y porter la Bonne Nouvelle. Aucun moyen de locomotion ne sera délaissé qui pourrait rendre le message plus rapide et plus efficace. Le troisième volume comprend la période s'étendant depuis l'arrivée des premiers avions dans le Nord jusqu'à la démission de Son Excellence comme vicaire apostolique du Mackenzie, c'est-à-dire de 1921 à 1943.

Il faudrait plusieurs pages pour rendre justice aux mémoires de S. Exc. M<sup>gr</sup> Breynat, mais ce court compte rendu laissera entrevoir toute la richesse de ces trois volumes, et pour l'histoire de l'Église et pour l'histoire de la Congrégation des Oblats. Les jeunes qui liront ces pages y puiseront des leçons d'héroïsme et d'amour des âmes, les moins jeunes sauront y réchauffer leur amour pour les missions. Ils ne manqueront pas de prier pour l'extension du règne du Christ-Roi, non seulement sur les peuplades nordiques, mais sur tous les peuples du globe.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

\* \* \*

JEAN PEYRADE. — *Guy de Larigaudie ou l'Aventure intérieure d'après ses Livres, ses Notes et ses Lettres*. Tournai-Paris, Casterman, 1948. 19,5 cm., 172 p. (Le Christ dans ses témoins.)

L'amitié fraternelle a permis à Jean Peyrade de pénétrer *l'Aventure Intérieure* de la vie d'aventures de Guy de Larigaudie. Elle communique au portrait qu'il en trace une chaleur ardente à laquelle on résistera difficilement.

Peut-être quelques admirateurs de Larigaudie se sont-ils trop prévalus de l'exemple de celui qu'ils appellent leur « maître de vie spirituelle » en faveur d'une certaine évasion des problèmes de la vie sociale, et, il faut le dire, au profit de certaines imprudences réputées dangereuses. D'où les réserves qu'on a dû faire, parfois, sur la valeur « universelle » de cette expérience.



Or il se trouve que *l'Itinéraire*, à lui seul, ne révèle pas les sources profondes de cette vie de foi. J. Peyrade nous les découvre plus et mieux que personne avant lui. Grâce à lui, le message de Larigaudie sera mieux compris et son influence bienfaisante grandira chez nos jeunes qui ont tellement besoin d'être initiés à vivre leur vie dans la joie, le cœur tout plein de Dieu.

Roger GUINDON, o.m.i.

\* \* \*

RAFFAELE CANTARELLA. — *Poeti Bizantini* . . . Milano, Società Editrice « Vita e Pensiero », 1948. 25 cm., 2 vol. (Edizioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie « Corsi Universitari », vol. xxi.)

Les hellénistes se bornent ordinairement aux premiers siècles de la poésie et affectent un certain dédain à dépasser le quatrième siècle. M. le professeur Cantarella, convaincu que la littérature byzantine contient des œuvres d'une authentique valeur poétique offre à ses élèves et aux spécialistes un choix de pièces de 115 auteurs. Le premier volume contient les pièces dans la langue originale, tandis que le second en donne la traduction. Une notice précède chacun des extraits. Au début du second volume, l'A. donne également une belle étude sur la culture, la littérature et la poésie byzantines. Une bibliographie générale complète heureusement le travail.

Le but de l'A. d'intéresser un plus grand nombre d'intellectuels à la poésie byzantine sera certainement atteint.

G. J.

\* \* \*

*Morceaux choisis de Jean Guitton*, précédés d'une introduction de Raymond Christoflour. Tournai-Paris, Casterman, 1948. 18,5 cm., 188 p. (Pionniers du Spirituel.)

Il faut remercier M. Raymond Christoflour d'avoir réuni un bon nombre d'extraits de l'œuvre si riche, si puissante et si vaste de M. Jean Guitton. Il n'est pas un de ces morceaux choisis qui ne contienne matière à réflexion et souvent à résolution. Ces quelques pages servent parfaitement d'introduction à l'œuvre entière de M. Guitton, et les lecteurs qu'elles trouveront seront gagnés à la doctrine de l'A. et voudront la parcourir dans son entier.

Après la lecture des *Morceaux choisis* on comprend plus parfaitement la justesse de l'appréciation de S. Ém. le cardinal de Saliège: « Sérénité, limpidité de forme, nuance et précision de la pensée, une estime pour la personne de l'incroyant sans compromission avec l'erreux, une volonté de montrer qu'il est désirable pour tout homme que la doctrine chrétienne soit vraie. »

Jean Guitton excelle dans tous les genres. Chacun des extraits compris dans les trois parties du recueil: *Art de Vivre*, *Philosophie* et *Critique religieuse* et *Récits* porte une leçon d'humanisme, d'idéal, de religion et d'apostolat. Partout on y découvre le chrétien charitable, convaincu, sans étroitesse; en un mot le chrétien que tous désirent devenir.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

\* \* \*

FÉLIX PRIEUR. — *Matricule 68.881 VII A. Mémorial de guerre et de captivité* . . . Montréal, Fides, [ 1948 ]. 20, 5 cm., 418 p.

Contrairement à l'annonce du papillon publicitaire, ce volume n'est ni le premier, ni le meilleur des « souvenirs de guerre » parus depuis la trêve de 1945. C'est un récit allègre, joyeux, réaliste et blagueur à certains moments, tel que pensé et dit par le poilu de France, avec son âme simple et poétique. Les descriptions alertes, parfois romancées, pas toujours exemptes d'affectation, suivent le soldat, le prisonnier et le délivré à travers les péripéties de son aventure. L'argot de tranchée ajoute au style un certain piquant qui n'était cependant pas nécessaire à l'authenticité du témoignage: car, c'est un témoignage qu'on nous offre, celui du soldat dans sa tranchée. Or, sous la plume d'un prêtre, le lecteur attend autre chose que la réaction du piou-piou: unique, pénible, mais sanctifiante et apostolique, l'expérience de l'homme de Dieu en contact avec l'âme des fils de France, de ceux qui en expiant les fautes des aînés, devront refaire l'avenir.

Des souvenirs autobiographiques d'intérêt purement familial, des épisodes de valeur inégale, certaines pauvretés de style et quelques surcharges alourdissent une trame parfois ténue. L'ouvrage ne manque cependant pas d'intérêt et procurera une lecture intéressante et instructive à celui qui y cherchera la marque de l'esprit français, de son courage calme et de son énergie tranquille en face des grands devoirs.

Marcel PERREAULT, o.m.i.

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# *Le docteur des deux cités*

---

## INTRODUCTION.

Il y a deux cités, formées par deux amours :

- la cité *terrestre*, formée par l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu ;
- la cité *céleste*, formée par l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi<sup>1</sup>.

Cette phrase, qui semble un paradoxe ou un archaïsme, est plus vraie que jamais au XX<sup>e</sup> siècle, plus opportune aussi et je voudrais vous le prouver : c'est tout mon propos en ces notes sur cette *Cité de Dieu*, dont se sont inspirés les politiques chrétiens de tous les temps.

Pour la *doctrine*, on ne peut tout dire ; je me bornerai aux grandes lignes. Je ne puis omettre la cité céleste, mais j'insisterai spécialement sur la *cité terrestre*, et à un point de vue actuel. Je voudrais surtout montrer le rôle que peut jouer la pensée de saint Augustin, moins dans l'*organisation* de la cité, ce qui est secondaire pour lui, que dans son *équipement spirituel*, qui est essentiel. Le plan sur lequel il agit le plus efficacement, même dans l'ordre humain et terrestre, n'est pas directement politique, mais transcendant, et volontiers je l'appellerais *métapolitique*. Intermédiaire entre le pur politique et le métaphysique des philosophes, le domaine métapolitique a cet immense privilège d'avoir une portée universelle et de s'imposer partout à tous ceux qui ont le sens des vraies valeurs humaines.

### I. — L'OUVRAGE — SON ACTUALITÉ.

#### a) *L'ouvrage.*

*La Cité de Dieu*, dont la phrase que je viens de citer est la pièce maîtresse et le noyau central, a été écrite après la prise de Rome par les barbares wisigoths en 410, et avant l'arrivée des Vandales en Afrique.

Hippone constituait à la fin de l'empire romain un observatoire de premier ordre. Hippone, aujourd'hui Bône, est située au Nord du continent africain, entre Carthage et Alger, sur cette Méditerranée

<sup>1</sup> *De Civitate Dei*, l. XIV, ch. 28.

qui était, au temps des Romains, le vrai cœur de l'empire. De ce belvédère, dans un pays de lumière, par delà la mer, face à cette Europe que menaçait le flot montant des peuples poussés vers le midi par les brumes de Germanie, un homme observait, un esprit très pénétrant, un homme au regard d'aigle, un évêque, Augustin. Il était alors en pleine maturité, ayant dépassé les cinquante ans. Le philosophe avait en lui depuis longtemps achevé le travail d'organisation intérieure des principes qui donnent à une pensée sa valeur et sa puissance de pénétration. Cette pensée était dominée par la foi, animée par la charité et renforcée par une sagesse toute surnaturelle. Et si profondément saisi qu'il fût par les forces de Dieu, il n'en était pas moins ouvert aux réalités de la terre. C'est là qu'est la supériorité des génies chrétiens: ils peuvent associer avec aisance des éléments qui à d'autres paraissent disparates. Et quelle fortune quand de tels hommes nous donnent le résultat de leurs observations profondes !

La *Cité de Dieu* d'Augustin est, à cet égard, un monument prodigieux. Récemment encore, j'entendais à Paris l'aveu de l'admiration que m'en faisait spontanément l'écrivain le plus lu de France en ce moment sur le plan religieux, qui abandonne le roman pour l'histoire, M. Daniel-Rops.

En commençant le second volume de cette *Histoire de l'Église* qui connaît le plus franc et le plus mérité des succès, il trouve, au début du V<sup>e</sup> siècle, la grande figure de saint Augustin, et il se voit contraint, en dépit du cadre rigide qu'il s'est tracé, de lui faire une place bien à part et de construire sur lui tout son édifice. De fait, Augustin a été lui-même le grand artisan de cette chrétienté médiévale qu'il a nourrie de sa pensée, et très spécialement par ce traité de génie qu'est la *Cité de Dieu*.

Par un côté, cette œuvre est un écrit prophétique. L'auteur, loin de se laisser émouvoir par les ruines présentes qu'il observe de loin et dont il voit la vague monter toujours, s'élève d'un trait à des hauteurs vertigineuses, d'où sa pensée domine les siècles, et c'est par là qu'elle est encore actuelle. Devant les cataclysmes mondiaux il est certes remué jusqu'au fond de l'âme, mais son regard lui révèle au delà du monde romain et de son organisation séculaire, une force

jeune qui se prépare à refaire l'humanité sur un plan bien différent. Il montre aux Romains déprimés que la force qui a construit l'empire n'est pas celle des faux dieux ni celle des philosophes. Elle a son point d'appui en Dieu et se manifeste, dès les origines, dès la première division des créatures spirituelles en anges fidèles et en anges révoltés. Même division parmi les hommes: leurs activités ne sont qu'une perpétuelle manifestation de deux esprits en lutte, jusqu'à la séparation définitive qui en sera réalisée dans un au delà dont la vie présente est le prélude.

Personne jusque là n'avait envisagé avec tant de vigueur cette loi de l'histoire humaine qui dresse l'une contre l'autre les forces de la matière et celles de l'esprit.

Mille cinq cent trente ans se sont écoulés depuis que l'œuvre a été écrite, et il me semble que les événements présents apportent à cette vue de l'évêque d'Hippone une éclatante confirmation.

Les cadres se sont élargis. La Méditerranée n'est plus qu'un grand lac depuis la découverte des océans, et l'Amérique, située au centre des deux plus grands, est un observatoire autrement favorable que l'Afrique des vieux Romains. La vie humaine s'est, elle aussi, amplifiée; elle a occupé des continents nouveaux, elle a supprimé les frontières qui jadis cloisonnaient le monde et a créé d'immenses empires, invitant des hommes d'origine et de traditions très diverses à une collaboration facile et féconde. Mais a-t-on pour autant supprimé cet instinct secret qui les porte à se combattre? Non pas, Et qu'est-ce qui les oppose le plus? sont-ce les intérêts? les habitudes? les mœurs? les couleurs? Tout cela sans doute entre en ligne de compte. Mais l'essentiel est plus profond. Il y a, par delà ces oppositions de surface, les causes intérieures qui dressent l'une contre l'autre deux forces irréductibles: l'une est rivée à la *matière*, l'autre est portée par l'*esprit*.

#### b) *Son actualité.*

Jamais peut-être dans l'histoire le tragique de cette situation n'était apparu avec autant de netteté que de nos jours. C'est dire que jamais l'actualité de l'œuvre d'Augustin et la génialité de ses vues ne s'étaient montrées avec une telle évidence. L'antithèse matière et esprit est

portée aujourd'hui à un tel degré d'exaspération, que toute paix, même relative, semble une illusion.

Mais il ne faut pas se contenter de formules et bien voir la qualité des forces en présence. C'est ici que la pensée d'Augustin devient précieuse et féconde et peut-être n'avons-nous rien de plus urgent que de nous mettre à l'école d'un tel maître. Et pourquoi ne pas avouer en toute franchise les inquiétudes que causent dans les esprits avertis les méthodes de certains pays qui se posent courageusement et de bonne foi, en défenseurs de la civilisation occidentale ?

Un académicien français, André Siegfried, écrivait récemment dans un journal de Paris<sup>2</sup> : « L'Amérique croit de bonne foi prêcher un évangile spirituel, libéral, démocratique, mais c'est surtout une conception sociale qu'elle apporte, conception fortement marquée de matérialisme, même si son inspiration est dans une certaine mesure idéaliste. » L'auteur de ces lignes est protestant et il a toujours montré une grande sympathie pour les peuples anglo-saxons, ceux d'Amérique notamment. Cela ne l'empêche pas de dire ce qui frappe tout observateur clairvoyant : développer avant tout le culte de la baignoire, du confort, de l'équipement ménager moderne, de l'auto et du téléphone, c'est très beau, mais c'est passer « à côté de l'esprit véritable de l'Occident ».

Manifestement pour M. Siegfried, le véritable esprit de l'Occident porte un nom plus précis que celui d'Occidental : c'est la *civilisation chrétienne*. Et l'homme qui a sans doute le plus marqué cette civilisation de son influence personnelle et de sa culture, c'est saint Augustin, précisément par cet ouvrage des deux Cités, dont toutes les générations chrétiennes se sont inspirées depuis quinze siècles et qui est plus actuel que jamais à l'heure où sont gravement menacées les valeurs dont cette œuvre est l'incarnation.

On n'en peut douter, la Providence a ménagé la formation de grands peuples dans les nouveaux continents non seulement pour en exploiter les richesses naturelles, mais pour apporter à l'humanité un surcroît d'énergies vitales renouvelées. Il est vrai qu'elles pourraient être orientées en des sens opposés, comme toutes les forces humaines. Elles risquent, malgré la bonne foi des chefs, de servir

<sup>2</sup> *Le Figaro*, 7 février 1949.

la cause du matérialisme. D'où l'utilité, la nécessité d'un guide qui pose des principes sûrs et qui soit en état d'éclairer les consciences. En fait, aujourd'hui, tous nous sommes responsables de l'avenir de notre civilisation, et parmi tous les maîtres qui s'offrent à conduire les peuples dans le dédale des sentiers montants et descendants de leur vie mouvementée, saint Augustin se classe au premier rang, précisément parce qu'il a été le véritable inspirateur de la civilisation chrétienne.

Écoutons son message ! Écoutons-le en entier, sans le tronquer, sans l'affaiblir par des édulcorations faciles ou des coupes dangereuses. Contemplons ce colosse dresser sa haute taille — je parle au moral, j'ignore ce que fut Augustin au physique, peut-être un chétif comme saint Paul — en face de la grande erreur moderne qui semble vouloir drainer dans son sillage toutes les forces antichrétiennes : le *communisme*, pour que nul ne s'y trompe.

Ce mouvement se pose en négateur de Dieu et de l'esprit : *matérialisme et athéisme* chez lui ne sont que des points de départ, mais ils soutiennent tout, et il faut être aveugle pour l'oublier ; saint Augustin a sur ce point une maîtrise peut-être incomparable, par sa notion même de la cité de Dieu.

Fixons-en les traits essentiels, avant d'en venir à la cité terrestre, qui doit surtout nous retenir.

## II. — LA CITÉ DE DIEU.

Il y a une cité de Dieu. Et cela suppose d'abord qu'il y a *un Dieu*.

Saint Augustin pose son existence avant toute chose, mais il la prouve, et selon une méthode puissante, qui a l'avantage de répondre aux aspirations les plus profondes de l'âme moderne, en même temps que de réagir contre le matérialisme ambiant. Sans nier la valeur des arguments tirés de la nature, du Kosmos ou de l'ordre universel, il s'attache spécialement à l'âme raisonnable, qui jouit dans le monde d'une vraie primauté. Dans cette âme humaine, et notamment dans celle qui me touche le plus, la mienne, je trouve une activité supérieure, qui est le domaine propre de l'esprit. En définitive, *l'esprit*, c'est *l'âme elle-même* considérée dans sa plus haute

activité. Par la *pensée*, j'atteins un monde supérieur à celui qui m'entoure: c'est celui de la *vérité*, c'est-à-dire de la réalité perçue en toute certitude par une intelligence qui dit: *cela est ainsi*. C'est celui du *bien* manifesté aussi avec une autorité indiscutable par une conscience qui prononce sans la moindre hésitation: *cela doit être*. Cette *vérité* et ce *bien*, que j'atteins par mon esprit, n'ont pas toute leur raison d'être dans mon esprit, qui peut bien les percevoir, mais qui ne peut leur garantir leur valeur objective universelle. Il y faut un être qui contienne en quelque manière toute vérité et tout bien, et dont notre connaissance n'est qu'une participation. Il y a donc un Être qui s'identifie avec la Vérité et avec le Bien, et c'est lui que nous appelons Dieu.

Cette voie par laquelle saint Augustin monte jusqu'à Dieu et prouve son existence est très remarquable. C'est à la vie de l'esprit qu'il s'attache, en y incluant de façon très nette et l'être et l'existence, avec ce mode supérieur d'être qu'est la vie mentale dans une âme raisonnable. Saint Augustin cherche une explication totale de cette vie, et elle se trouve dans cette définition de Dieu que l'auteur attribue à Platon, mais qui est la sienne propre: Dieu est « la cause de la subsistance, et la raison d'être de l'intelligence et la règle de la conscience <sup>3</sup> ». La première partie de cette définition concerne tout ce qui existe, la seconde vise les êtres pensants et la troisième les êtres moraux. C'est très particulièrement à ces deux derniers groupes que pense saint Augustin, et toute sa philosophie est directement dressée contre le matérialisme, par l'exaltation de l'esprit. L'un des privilèges de l'esprit, et même son privilège capital, est précisément là, dans cette aptitude à trouver Dieu au cœur même de son activité.

Cette manière de s'élever à Dieu a l'immense avantage de montrer Dieu tout près de l'homme, vivant même en nous ou plus exactement soutenant notre vie en ce qu'elle a de plus noble, l'esprit. Et par là se manifeste à l'évidence, la grandeur de l'homme. Le matérialisme et l'athéisme sont ainsi directement attaqués, et du même coup se pose une philosophie propre à saper les bases philosophiques du communisme.

<sup>3</sup> *De Civ. Dei*, l. VIII, c. 6 — Voir aussi les ch. 8 et 9.



Saint Augustin nous fournit une arme d'une efficacité encore plus directe contre le communisme: c'est la doctrine des *cités*. L'homme n'est pas un isolé dans le monde, il vit en société, il est essentiellement social, et Dieu même veut se donner à lui dans une cité. La cité de Dieu groupera éternellement ceux qui, par leur fidélité à la grâce, auront mérité d'entrer un jour dans la vie éternelle. Dès ici-bas, les baptisés constituent une certaine cité céleste, et ce n'est pas une pure dénomination ni une simple fiction juridique, elle se fonde sur une véritable consanguinité surnaturelle, comme le dit le poète cité par saint Paul aux Athéniens: nous sommes de sa race! formule qui est strictement vraie des baptisés. Et cette doctrine a une portée immense.

D'abord l'ensemble des chrétiens forme une *société unique*, bien plus une cité, avec tout ce que ce mot comporte d'unité et de relations, cité unique, celle de Dieu.

Beaucoup de chrétiens ont perdu le sens profond de ces deux mots. Saint Augustin l'avait au suprême degré, témoin son effort héroïque poursuivi plus de trente ans pour détruire le schisme donatiste, tant son âme était dominée par ce besoin d'unité qui est une des lois fondamentales de la vie chrétienne, et témoin cet ouvrage de la *Cité de Dieu*, qui est un incomparable tableau des relations étroites qui unissent les hommes avec Dieu et les hommes entre eux dans cette société qui est son royaume, mieux encore, sa famille.

Tandis qu'il déroule les phases historiques de ce royaume, qu'il considère tour à tour dans ses *origines* (livres XI-XIV), ses *progrès* (XV-XVIII), ses *fins dernières* (XIX-XXII), Augustin glisse comme en se jouant des observations profondes sur la vie chrétienne, ses grandeurs et ses exigences.

Cette cité est particulièrement incarnée dans l'Église, sans qu'on puisse de tout point l'identifier avec elle. L'Église est l'Épouse du Christ, et Augustin le répète à satiété. Elle a une mission éminente sur les trois points que le Christ a voulu assurer, dans le monde, avec le plus de soin: la *vérité*, qu'il a prêchée sans relâche; l'*autorité*, qu'il a organisée avec une précision étonnante; la *charité*, qu'il a laissée pour testament aux siens, comme une loi sacrée.

D'ailleurs, le Christ vit dans son Église et personne n'a eu plus qu'Augustin le sens profond de cette réalité toujours actuelle. Voilà les vraies forces de la cité de Dieu.

C'est sur le plan religieux qu'elles se développent d'abord. Telle est leur raison d'être fondamentale, et ce serait n'y rien comprendre que d'y chercher des avantages d'un autre ordre. C'est le surnaturel qui est ici au premier plan, et il doit y rester. La cité de Dieu détient avant tout les clés du royaume des cieux. Elle gère les intérêts éternels des âmes. Les biens dont elle s'occupe exclusivement et de plein droit sont spirituels au sens le plus fort du terme, c'est-à-dire surnaturels, divins, célestes en quelque façon.

Pendant de tels biens rencontrent nécessairement des résistances sur la terre; la *loi du combat* s'impose dans la cité de Dieu. En définitive, elle est fondée sur un amour: l'amour de Dieu, la charité, et cette charité doit triompher de toutes les résistances qu'on rencontre nécessairement dans une vie humaine. L'égoïsme se dresse contre elle; elle ne se maintient et surtout ne progresse que par la défaite de l'amour de soi. Vous vous souvenez du principe posé tout à l'heure. Il vaut pour les origines; il vaut aussi pour le progrès, et il restera vrai jusqu'à la consommation des siècles.

Cette loi du combat n'est d'ailleurs qu'une application prolongée de l'*exemple du Christ*, qui nous a sauvés par le sacrifice et continue à être persécuté à travers les âges. Il y a eu des martyrs à tous les siècles, et le nôtre connaît les siens. Le XX<sup>e</sup> siècle a même sur les précédents une particularité vraiment hideuse: celle de rabaisser à leurs propres yeux et aux yeux du public ses plus nobles victimes, témoin cet horifiant procès de Budapest qui est peut-être l'une des formes les plus cruelles de la persécution organisée par la cité terrestre. Mais le Christ sur la croix était aussi anéanti et c'est par la croix qu'il a fondé son royaume.

Tel est le niveau surnaturel où saint Augustin élève ses disciples en nous décrivant la cité de Dieu. Il décrit aussi, par contraste, la cité adverse, et il est utile de l'entendre.

### III. — LA CITÉ HUMAINE MATÉRIELLE DÉPRAVÉE.

Nous avons parlé de la cité de Dieu prise au sens strict. Parlons

aussi de la cité de la terre avec la même rigueur. Elles s'éclairent l'une l'autre par le contraste.

a) *Origine.*

La cité de la terre dont parle Augustin a pris naissance au-dessus de la terre, dans le monde angélique, le jour où le plus beau des anges s'est dressé contre Dieu et a entraîné dans sa révolte une partie de la cour céleste. Le mouvement s'est étendu à la terre et dès les origines, les hommes ont été entraînés dans le même combat. Ici la lutte se prolonge à travers les siècles, et c'est là, en définitive, l'intérêt suprême des phases de l'histoire humaine, à quelque date qu'on la fasse commencer et si loin qu'on en prolonge le cours, car saint Augustin ne fixe rien sur ces extrêmes, et il envisage les événements à de telles hauteurs que tout se classe dans cette opposition posée en principe d'une cité du bien vouée au service de Dieu, et d'une cité terrestre vouée au service de l'homme. Cependant, gardons-nous ici de toute exagération pessimiste.

Saint Augustin ne dit pas que toute cité terrestre est vouée au mal.

Il ne dit même pas que les méchants sont groupés en cités comme les enfants de Dieu, car si l'amour de Dieu, qui est social, dit-il, est la force d'une cité, l'amour de soi qui est, par définition, antisocial par son égoïsme même, désagrège la cité.

Il n'en est pas moins vrai que les hommes peuvent se grouper pour faire le mal, et qu'ils peuvent entraîner des complices, même involontaires, dans leurs bagnes souterrains pour les faire travailler à la réalisation de projets infernaux. Qui dira qu'aujourd'hui une telle cité, que dis-je, un tel empire n'existe pas ? Il est plus menaçant que jamais. Et chacun sait jusqu'où peut aller sa perversité. N'a-t-on pas vu récemment, au service d'une cause diabolique, un vrai déchaînement

- de mensonges infâmes,
- de trahisons perfides,
- de brutalités monstrueuses,
- de vols et de pillages,
- d'abus de pouvoir et de provocations,
- de cruautés sans nom,

le tout, le plus souvent, sous le couvert d'une humanité idéale, et voilà peut-être le trait le plus diabolique de cette campagne menée par les fils des ténèbres. Il y a là une vraie cité organisée, et d'autant plus dangereuse que de vraies valeurs y sont investies et détournées de leur portée normale.

Oui, il y a eu et il y a encore une cité de la terre, qui est directement dressée contre Dieu, et peut s'appeler en quelque manière *cité infernale*, sans préjuger de la conversion possible de ses membres ici-bas, le jour où ils pourront s'arracher à l'empire de cet égoïsme forcené qui les tourne vers les biens de la terre, car, en définitive, leur idéal est tout terrestre, disons même matérialiste. Ils ne peuvent rien concevoir au-dessus des valeurs vulgaires qui se chiffrent et se pèsent.

Qu'il en ait existé de tout temps, il paraît difficile d'en douter. Qu'il en reste aujourd'hui, la chose est manifeste, et voilà peut-être la plus éclatante confirmation que l'on puisse donner à la thèse augustinienne: il y a une cité terrestre formée par l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu.

#### b) *État présent.*

Au livre XIX<sup>e</sup> de son ouvrage — après avoir décrit la phase de formation des cités (l. XI-XIV), leur développement (l. XV-XVIII), avant d'aborder la fin du monde, il consacre au début de cette dernière partie de longs développements à l'*état présent* des cités. Cet exposé vaut pour tous les siècles et il contient des pages d'une actualité étonnante. Certaines sont écrasantes, en particulier celles qui décrivent les méfaits des ennemis de la paix sociale dont l'humanité a besoin pour vivre. Le point le plus saisissant peut-être de cette partie noire du tableau est un commentaire (donné au ch. XII, n° 2) de la fable de Cacus contée par Virgile avec un art somptueux<sup>4</sup>. Chacun sait que, d'après la légende, Cacus était un monstre solitaire vivant dans une grotte sous le mont Aventin, où Hercule l'étoffa. Saint Augustin voit dans l'ogre Cacus le type de l'égoïsme, ennemi de la paix sociale. Pire que les fauves qui, par instinct de nature, nourrissent quelque amour, le monstre Cacus ne pense qu'à se satisfaire

<sup>4</sup> *Enéide*, livre III, v. 185-275.

lui-même. Son égoïsme se double d'orgueil. « Par là, en effet, écrit Augustin, l'orgueil est une imitation dépravée de Dieu. Il repousse l'égalité avec les autres sous sa dépendance; mais il veut imposer à ses compagnons sa propre autorité, au lieu de celle de Dieu. Il déteste la juste paix divine, et il aime sa propre paix qui est inique. Il ne peut cependant n'aimer aucune paix, en quelque façon. Aucun vice en effet n'est contre nature au point de détruire même les ultimes [ vestiges ] appels de la nature <sup>5</sup>. »

Si, pour être concret, nous cherchons à donner un nom moderne à cet égoïsme dont Cacus est l'incarnation aux yeux d'Augustin, certains vont se tourner aussitôt vers Moscou et y situer le monstre. D'autres, séduits par les refrains de ces maîtres chanteurs, n'hésitent pas à dénoncer les capitalistes de l'Ancien Monde ou du Nouveau.

On dira peut-être, qu'il y a une part de vérité dans l'une ou l'autre de ces positions; cela paraît incontestable, dans la mesure où Dieu s'y trouve combattu, et voilà l'essentiel de la pensée du grand docteur: c'est l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu qui fonde la cité terrestre dont il a voulu dénoncer l'iniquité. Car il y en a une autre forme, et même plusieurs, de l'aveu même de saint Augustin, qui en parle tout au long, et on l'oublie trop.

### c) *Divergences possibles.*

La cité des Cacus associés, quelque nom qu'on lui donne, quelque barbare et athée qu'elle soit, n'est pas, Dieu merci, la seule forme de cité terrestre envisagée par saint Augustin. Sans doute, sur le plan où il se tient, il n'y a que deux cités et il ne peut y en avoir que deux. Il est manifeste d'abord qu'il n'y a et ne peut y avoir qu'une seule cité de Dieu, car on ne va et on ne peut aller à Dieu que par les voies que Dieu même a tracées. Voilà la donnée fondamentale de la thèse augustinienne, et c'est une thèse religieuse, un point essentiel de la théologie chrétienne. Prétendre qu'une organisation religieuse n'est pas nécessaire ou bien que toutes les religions sont bonnes et sont autant de cités de Dieu valables, est un non sens et une hérésie aux yeux de la foi. Tout le christianisme s'élève contre cette erreur qui, en définitive, supprime la vraie religion. Voilà le

<sup>5</sup> *De Civ. Dei*, l. XIX, ch. XII, n° 2.

point capital de la thèse augustinienne. C'est à cause de la haute idée qu'il se fait du christianisme, religion nécessaire, unique et pleinement constituée dans un organisme social adapté à sa fin, cité bien unie par l'amour de Dieu, qu'il doit grouper tout le reste, en vrac, en une autre cité où domine l'amour de soi.

Cet *amour de soi* peut aller jusqu'à la haine de Dieu et le fait est manifeste. On peut même dire que c'est là sa pente naturelle. Mais cette tendance n'est pas telle qu'aucune réaction ne soit possible, et notamment sous l'influence spirituelle de la cité de Dieu. Les hommes restent libres dans leur usage des richesses du monde. Sur ce plan, ils forment bien un tout, en ce sens qu'ils travaillent tous à se nourrir, à se vêtir, à se chauffer, à se procurer les objets nécessaires à une existence aisée et même heureuse si possible. On peut donc en quelque manière parler d'*une seule* cité terrestre.

Mais si sur le plan religieux, en dépit de l'unité nécessaire de fin et de moyens, il a pu se former tant de sectes, à plus forte raison trouvera-t-on des différences sur le plan terrestre, où tout contribue à la division. Les patriarches étalaient leurs richesses en couvrant les plaines de chameaux. Les capitalistes modernes ont toute leur fortune dans un carnet de chèques et elle s'étend au monde entier. De part et d'autre, cependant, c'est la même humanité qui travaille à faire fructifier la terre. Son objet se distingue bien de la cité de Dieu et en ce sens elle s'y oppose théoriquement. Elle risque même de la combattre de fait, car le principe animateur fondamental est la poursuite d'un intérêt, d'ailleurs légitime, et même nécessaire à quelque degré. Mais, encore une fois, l'homme peut maîtriser cette inclination naturelle, et l'on peut dire que c'est une des gloires du christianisme d'avoir amené les cités terrestres, en dépit de leur pente, à une certaine unité, manifestée par le mot civilisation.

#### d) *Unité supérieure: civilisation.*

Saint Augustin les dépasse tous à cet égard, et il a ainsi explicitement posé les principes de ce que nous appelons de nos jours la *civilisation chrétienne*. En face de la barbarie ancienne, les Grecs et les Romains avaient constitué un état de vie commune que l'on s'accorde à considérer comme supérieur et de fait il marquait un im-

mense effort d'ascension. Les théories politiques de Platon et d'Aristote, les admirables travaux des juristes romains représentaient un progrès manifeste sur les autres peuples, même les plus cultivés, de l'ancien Orient. Depuis lors, tous les peuples dits civilisés s'en sont inspirés, mais par l'intermédiaire du christianisme et avec une influence chrétienne très marquée. Or, il y a un homme qui a été l'instrument providentiel de cette influence; ce n'est ni Charlemagne, ni saint Louis; un homme dont les papes eux-mêmes, les vrais chefs spirituels du moyen âge, se sont inspirés. C'est saint Augustin, notamment par la *Cité de Dieu*, œuvre monumentale, où l'on trouve à la fois, sur le plan de l'histoire, une vaste théologie, des éléments de philosophie, et un code chrétien de vie sociale supérieure.

Je dis vie sociale, plus que politique. Sans doute, le moyen âge s'en est tenu souvent à l'aspect politique de la question et il a ainsi durci des positions beaucoup plus larges chez l'auteur. On en vient de nos jours, grâce à une recherche serrée de sa pensée authentique, à situer plus profondément le vrai centre de son action en ce domaine. Le mot social lui-même, dans son acception courante aujourd'hui, est trop étroit pour répondre à l'ampleur de ses vues. Peut-être est-ce le mot *civilisation* qui répondrait le mieux à la réalité.

*Civilisation* rejoint *civitas*, mais par l'intermédiaire de *civilis*. Chez les latins, *civilis* désignait, soit la qualité de bon citoyen, si estimée à Rome, soit la conformité à la loi, dont tout romain avait le culte, soit une manière courtoise de traiter avec autrui. Mais tout cela ne s'étendait guère au delà de l'empire. Par delà ses frontières, c'était la barbarie et aucun droit ne s'imposait dans les rapports avec les habitants de ces régions. Sans doute un poète eut une intuition plus large et splendide, quand il écrivit: « Je suis humain. Rien de l'homme qui ne me touche! — *Homo sum, humani nihil a me alienum puto!* » Mais il n'est pas sûr que Térence eût vraiment en vue tous les hommes. Et en tout cas, ce ne fut qu'en un éclair et sans suite efficace.

C'est le *christianisme* seul qui a inscrit dans son programme la réalisation de ce rêve. Il en est même le trait distinctif essentiel. Les plus cultivés des anciens, humainement parlant, eurent la haine et le mépris de tout ce qui ne vivait pas à leur manière. Et quant

aux Juifs, le peuple de Dieu, il restreignait à la race d'Abraham les grands privilèges messianiques, et l'un des griefs les plus graves qu'ils soulevaient contre saint Paul, c'était précisément d'introduire les incirconcis dans le sanctuaire réservé à Israël. C'est le christianisme qui a réalisé, de fait, le sens d'une solidarité humaine universelle sur le plan religieux d'abord et, par ricochet, sur le plan familial, social et politique.

Ce que saint Paul inaugura sur le plan religieux et dont l'Église continua de réaliser les exigences, *saint Augustin* devait au V<sup>e</sup> siècle le transposer aussi sur le plan des relations sociales, sans détriment pour l'autre et sous son égide. La *Cité de Dieu* expose avant tout sans doute, par l'histoire, une thèse de théologie, mais de nombreux excursus en montrent maintes applications terrestres, et c'est par là peut-être que l'influence de l'évêque d'Hippone s'est le plus étendue au moyen âge. Il a été en ce domaine le porte-parole du christianisme et le principal inspirateur de son influence. Non seulement les papes, qui furent les guides spirituels du moyen âge, mais les souverains les plus influents, comme Charlemagne ou saint Louis, se mirent souvent à son école. Or, l'un des traits les plus frappants de sa pensée, c'est l'universalité du christianisme. En combattant le schisme donatiste africain, il a mis en relief comme personne le titre de *catholique* appliqué à l'Église et du même coup il a manifesté l'intérêt que celle-ci portait à tout homme, quelle que fût sa race, ou sa langue, ou sa couleur. C'est l'âme qui compte avant tout. Le trait fondamental de la civilisation chrétienne est là, dans l'estime qu'elle a de tout homme du seul fait de son humanité.

Pour mesurer toute l'influence exercée en ce domaine par le docteur africain, on devra distinguer comme deux zones où elle s'est également fait sentir, mais à un niveau inégal.

On ne parle de nos jours que de l'organisation publique, sociale ou politique, et il est exact que saint Augustin a guidé sur ce point, surtout juridique, les chefs responsables de l'État. Mais il y a une zone supérieure où son action a quelque chose de plus spécifiquement chrétien et augustinien, et c'est là surtout que je voudrais m'élever, car rien n'est plus fécond, ni plus actuel, puisque ces grands principes sont de tous les temps et que leur efficacité est éternelle.



## IV. — ORGANISATION GÉNÉRALE DE LA CITÉ CIVILISÉE.

L'*amour de soi*, mis par saint Augustin à la base de la cité humaine, est ici soumis à des lois qui en tempèrent les exigences égoïstes et qui s'imposent au nom du bien commun en tout pays civilisé.

Ramenons-les à quatre lois fondamentales, sur lesquelles saint Augustin s'est exprimé avec autant de franchise que de clarté.

a) *La paix.*

Voici avant tout *la paix*. Elle est peut-être le plus saillant des caractères qu'il attribue à la cité humaine organisée. Il l'a décrite avec une abondance et une ampleur impressionnantes. Tout le monde connaît la définition générale qu'il donne de la paix: *tranquillitas ordinis*, la tranquillité de l'ordre. Formule magique, qui a dominé les siècles. Le multiple expose au chaos, à la confusion ennemie de tout travail fécond; l'ordre pare à ce danger et établit un classement, une hiérarchie. Encore faut-il que tout cela soit fait sans heurt, pour respecter les natures et établir une certaine harmonie entre les parties, d'où l'importance de l'autre élément noté par Augustin, la *tranquillité*.

Mais si bien frappée que soit cette définition, il en est une autre qui la vaut et même la dépasse sur le plan social: *ordinata concordia*. La paix est une concorde ordonnée, c'est-à-dire l'ordre dans la concorde. L'élément nouveau ici est celui de concorde. Le mot est repris avec soin dans la définition de la paix de la famille (*domus*) ou celle de la cité (*civitas*). Et il s'agit bien ici de la cité terrestre, celle qui groupe les familles et que par ailleurs saint Augustin distingue expressément de la cité céleste. Celle-ci a sa paix bien spéciale, d'une excellence supérieure, où l'ordre et la concorde sont portés au suprême degré dans « une possession béatifiante de Dieu et du prochain en Dieu ». Cette possession est réservée au ciel, ou à certaines conditions de vie terrestre qui en sont une participation. Tout autre est la paix des cités terrestres; l'ordre y est établi, dit Augustin, « par le commandement des chefs et l'obéissance des sujets ». Tout cela n'exclut ni la liberté, ni une certaine égalité, mais vise seulement à l'instauration d'un ordre pacifiant.

b) *La justice.*

L'ordre public se fonde d'abord sur la *justice*, et saint Augustin se garde bien d'oublier à la fin de son ouvrage les principes qu'il a posés au début, en décrivant les origines de la puissance romaine. C'est là que se trouve cette phrase vengeresse qui condamne tous les abus de pouvoir: « Supprimez la justice, que sont les royaumes, sinon de grands brigandages? — *Remota itaque justitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia* <sup>6</sup>? »

Ce n'est pas une question de nombre qui compte ici, comme semble le supposer un pirate pris par Alexandre le Grand et interrogé par lui: « Pourquoi infestes-tu la mer? demandait le conquérant. Et l'autre de répondre: Je le fais pour la même raison que toi tu infestes toute la terre; mais parce que je le fais sur un petit bateau, on m'appelle brigand; et toi, qui le fais avec une grande flotte, on t'appelle empereur <sup>7</sup>! » Le trait est piquant, mais instructif. Augustin, qui le rapporte, ne partage pas le scepticisme du pirate et met bien l'accent sur le principe, dès le début du récit, l'*absence de la justice*. En quoi consiste cette justice? Il faudra des siècles pour en poser les bases au concret, sur le plan des relations des peuples. La guerre elle-même pourra être légitime et nécessaire, à des conditions bien établies. Mais le principe est indiscutable et, en définitive, fondé par Dieu, comme tout ce qui touche l'homme, ses droits et ses devoirs.

c) *La hiérarchie sociale.*

Une *hiérarchie sociale* est nécessaire et saint Augustin la ramène à cette formule limpide et féconde, à propos de la concorde des chrétiens: l'ordre dans le commandement et l'obéissance. Il faut des chefs et donc des sujets. Il n'y a de société qu'à cette condition et, quel que soit le mode de désignation, il faut, en définitive, en venir à une autorité suprême. À ce point de vue, le christianisme est à la fois très ferme et très large. En fondant tout ordre humain sur Dieu, il ne demande l'abandon d'aucune des libertés particulières fondées sur les mœurs, les lois, les institutions, et saint Augustin le dit en propres termes, un peu plus loin, en rappelant les conditions terrestres de la cité de

<sup>6</sup> De Civ. Dei, l. IV, ch. 4.

<sup>7</sup> *Ibid.*

Dieu: « La cité céleste, dans son pèlerinage sur cette terre, appelle à soi, de toutes les nations, ses citoyens . . . ; elle n'attache aucune importance à la diversité des mœurs, des lois, des institutions; peu importent les moyens qui procurent ou qui conservent la paix terrestre. La cité de Dieu n'y retranche rien, n'y détruit rien; et plutôt, elle conserve tout, elle se conforme à tout; car les diversités dans les nations tendent toutes à une même fin qui est la paix terrestre; il faut seulement que rien ne soit dirigé contre le culte dû au suprême et véritable Dieu. Donc, la cité céleste, dans son pèlerinage, fait servir à son profit la paix terrestre; et, autant que la piété et la religion le permettent, elle protège et elle désire l'accord des volontés humaines <sup>8</sup>. »

Du reste, tous les membres de la cité, depuis le souverain jusqu'aux esclaves, sont obligés de respecter l'ordre public, chacun selon son état <sup>9</sup>. Le prince lui-même est au service de la nation <sup>10</sup>.

#### d) *Conditions sociales.*

Les *conditions sociales* posent aujourd'hui de grands problèmes sur des bases tout autres qu'au temps de saint Augustin, aussi les réponses et les résultats sont-ils diamétralement opposés. L'esclavage était une institution courante et admise au V<sup>e</sup> siècle, et cependant les principes posés par l'Église ont abouti progressivement à sa suppression: c'est le fruit normal de la doctrine chrétienne sur la grandeur de l'homme, sa dignité surnaturelle, sa vocation sublime. De nos jours, en nombre de pays soi-disant affranchis du christianisme, le citoyen est, en fait, un esclave ou un révolté, au nom de nouveaux principes. Il y a encore, dit-on, plus de trente millions de reclus dans les camps de concentration et tous les membres des États protégés par le rideau de fer ne sont-ils pas soumis au travail forcé, dans des conditions qui rappellent les pires conditions de l'esclave antique, sauf l'espoir d'affranchissement ! La doctrine des Pères sur la pauvreté et la richesse avait peu à peu affranchi les anciens esclaves; tandis que les théories égalitaires, dont le monde moderne est justement fier et qui ont obtenu de grandes réformes, ont, sur bien des

<sup>8</sup> *De Civ. Dei*, l. XIX, ch. 17.

<sup>9</sup> *Ibid.*, ch. 21-23.

<sup>10</sup> *Ibid.*, ch. 24-25.

points, aggravé des situations peu favorables, preuve que là n'est pas le fond du problème. Des maux plus graves en ont résulté, avec ces coalitions de masses qui risquent d'aboutir aux pires catastrophes.

Élevons-nous plus haut . . . Recherchons les vrais principes augustiniens qui dominant toute la question des deux cités.

#### V. — GRANDS PRINCIPES AUGUSTINIENS APPLIQUÉS À LA CITÉ HUMAINE.

Certains noms incarnent une doctrine, un idéal, une vie: Alexandre, Napoléon sont des conquérants ! Bossuet, c'est l'éloquence même !

Saint Augustin se classe difficilement dans un tel cadre, à moins qu'il ne se distingue par la sublimité en tout domaine. Philosophe, il l'est à la manière de Platon, de celui que l'on appelle le *divin Platon*. Il est théologien, par son goût de l'intelligence et surtout de la sagesse. Il est moraliste et plus encore mystique, promu par la voix populaire « Docteur de la Charité » et par les hommes d'action « Docteur de la Cité de Dieu ».

Tous ces titres ont un lien commun: saint Augustin s'y montre régnant sur les cimes de la pensée et c'est par là que ses vues se sont fixées en des positions inexpugnables, tant elles dépassent les communes contingences ! C'est aussi par là qu'elles s'imposent de nos jours, car de telles doctrines ne vieillissent pas et ont, au contraire, le don de rajeunir tout ce qu'elles touchent. C'est le cas des cités humaines dont tout l'homme s'occupe de nos jours, mais trop souvent sur un plan terre à terre, ennemi de vrais progrès.

Constatons, au contraire, tout ce qu'apporte de neuf saint Augustin en un tel sujet. Rien peut-être n'est plus nécessaire à notre temps et ne sera plus fécond, si les catholiques savent s'en inspirer dans leur action. Celle-ci a parfois manqué d'audace, faute de vues profondes.

##### a) *Notion juste de l'humanité.*

La plus nécessaire peut-être serait une notion juste de l'*humanité*.

Entendons-nous bien sur ce mot « *humanité* ». Sans vain pédantisme, il faut signaler ici les déformations qu'a subies ce mot de nos jours. Entraîné dans le conflit qui dresse les hommes groupe contre groupe, à notre époque, il a perdu, à l'usage courant, sa haute portée ancienne, intellectuelle ou morale. Même sa valeur métaphysique,

capitale cependant, semble oubliée au profit d'un concept politique, car ce que le mot évoque aujourd'hui aux yeux du grand public, c'est un bloc mondial de forces capables de faire échec à un autre bloc, et nous voilà ramenés de gré ou de force, à la politique. L'humanité désigne donc communément un ensemble d'hommes groupés pour établir une vraie domination mondiale, économique, sociale ou politique.

Le danger de telles coalitions, sur un plan prétendu humain, est de cacher les vrais intérêts de l'homme. La grande cité humaine déborde ces cadres, et peut-être conviendrait-il de réserver le grand mot d'humanité à ces liens supérieurs qui groupent entre eux des hommes de toute classe et de tout pays sur un plan surtout moral et spirituel. Telle est la civilisation chrétienne. Une force avant tout morale. Il y a sur ce plan une grande cité humaine; elle existe, elle est puissante, mais elle ignore sa puissance. Elle méconnaissait presque son existence. Il a fallu qu'un grave danger surgisse du côté des forces matérielles coalisées pour faire prendre à ses membres conscience de l'étroite parenté spirituelle qui les unit. Oui, même sur le plan des intérêts terrestres de l'homme, nombreux encore sont ceux qui refusent de le river exclusivement à la matière, estimant que l'intérêt humain bien compris impose à l'homme la résistance aux bas instincts. Une humanité spirituelle s'est organisée en ce sens depuis des siècles et elle a été l'inspiratrice de tous les progrès. La civilisation est son œuvre, et elle est spirituelle. Voilà la vraie cité humaine, et elle est, historiquement parlant, une cité chrétienne.

Il est de bon ton aujourd'hui de parler de civilisation occidentale par opposition à celle dont l'Orient non européen et asiatique est le promoteur actuel. Mais ces désignations géographiques sont très déficientes. L'histoire est ici un meilleur guide et elle nous apprend l'importance capitale du rôle joué en cette question par le christianisme et très spécialement par saint Augustin, qui en fut le principal porte-parole pendant des siècles. Il fut un promoteur de l'humanisme chrétien.

#### b) *Grandeur de l'homme.*

On a parfois reproché au christianisme de *diminuer l'homme*. Il faut bien mal le connaître. L'humilité chrétienne prêchée par le

Christ, décrite par saint Paul, enseignée par toute l'Église, combat l'orgueil qui est un vice et qui, de fait, rabaisse l'homme.

Tout le dogme chrétien de la grâce, du Christ et de la cité de Dieu *exalte*, au contraire, *l'homme au maximum*, et cela non seulement sur le plan divin ou surnaturel, mais sur le plan humain. Si l'homme est appelé à une vie céleste, dans un au-delà sans fin, sa destinée est tout autre que celle qui n'a d'horizon que notre ciel et d'avenir qu'un mausolée à l'ombre des grands cyprès. Devant la *cité de Dieu* qui l'attend dans l'autre monde et qui déjà se prépare au sein de cette Église qui en est le seuil et où parfois il goûte quelque chose de sa beauté, devant cette cité supérieure, les cités mêmes de la terre peuvent prendre une signification spéciale. Sans doute, le chrétien peut, comme les anciens ermites, regarder de très haut tout ce qui est de la terre en contemplant le ciel; mais il peut aussi, sans oublier le ciel et négliger d'y tendre de toute son âme, considérer sa demeure terrestre comme le lieu providentiel de sa préparation à la vie future, préparation commune avec les siens dans sa famille, avec les voisins qui vivent dans les mêmes sentiments, ou qui pourraient en vivre si une âme charitable leur ouvrait l'esprit en ce sens. Comme la cité ainsi comprise prend une portée nouvelle! Et qui dira que cela n'est pas chrétien? Rien, au contraire, n'est plus conforme au véritable esprit du christianisme, celui dont saint Augustin est l'incarnation vivante, et que chante partout la *Cité de Dieu*.

Du reste, en pensant ainsi, le chrétien n'entend nullement se soumettre politiquement à l'Église, laquelle d'ailleurs n'a pas de telles prétentions. Elle a pu, dans le passé, en telles circonstances données, assumer de telles charges, mais ce fut souvent, à la longue, au détriment de sa mission et elle n'est pas du tout décidée à se prêter à de telles expériences, au contraire. Mais elle estime qu'une influence spirituelle de sa part est un bienfait pour l'humanité, en même temps qu'un appui pour sa propre cause. Et peut-être l'homme n'a jamais eu tant besoin d'un tel appui!

### c) *Action chrétienne.*

Par les cités, saint Augustin oriente de façon ferme l'*action chrétienne* et rien n'est plus actuel encore. Le monde moderne divinise

l'action, plus que tous, les Américains (avec grand A ou un petit a), même les catholiques . . . Je ne les blâme pas, au contraire ! je leur présente un maître pour la renforcer : saint Augustin ! Il fut un actif . . . en tout domaine : en paroles, en écrits . . . en œuvres ! Ce fut un travailleur, un *self-made* ! parti d'une condition moyenne ! Ce mystique hanté de solitude fut un créateur d'œuvres admirables, un administrateur très absorbé par les affaires, un destructeur de schisme et d'hérésie, un animateur du monachisme, un *auteur* prodigieux et profond, l'égal de Platon pour la hauteur de la pensée.

Il fut aussi un grand constructeur, *constructeur de l'humanité* ! voilà le maître de ceux qui ont la mission providentielle de construire un monde nouveau. Ils en ont en mains peut-être les moyens matériels ; mais les moyens spirituels ? Écoutons — Augustin !

Par les cités, il nous apprend d'abord que l'*objet* par excellence de l'action, ce sont les hommes, l'humanité.

Les anciens ont rêvé du Monde, de l'Univers, du Kosmos ! Les *modernes* sont en un sens, plus positifs ; ils ramènent tout à la matière, à la production, à l'économie. Le communisme est entré dans la même voie, mais avec une note propre, qui fait sa force, même si l'illusion est grande : il prétend travailler au bien de la masse, de la foule, de l'humanité !

En fait, le véritable domaine de l'action digne du chrétien, même sur le plan terrestre, *c'est l'homme*. C'est à l'homme qu'il faut penser, même dans les entreprises les plus matérielles ! *Tout est pour l'homme*, parce que l'homme est pour Dieu ! parce que l'homme est le vrai roi de la création. Mais cette royauté est subordonnée ! Voilà les conditions essentielles de toute activité féconde et durable !

#### d) *Amour chrétien.*

La loi suprême des cités est l'*amour* et ici encore saint Augustin se donne en maître sans rival ! En définitive, il n'y a que deux amours, nous le disions en commençant : *amour de soi* ou *amour de Dieu* ! l'un poussé jusqu'à la haine de Dieu ; l'autre porté jusqu'à l'oubli de soi, Dieu remplissant tout ! et jusque dans l'amour de l'homme, car c'est en l'homme que Dieu veut être aimé.

Entre les deux extrêmes se trouvent de nombreux degrés, même sur le plan social, nous l'avons vu. Mais à chaque degré intermédiaire on peut retrouver cette action des deux amours qui se combattent.

Et l'on voit où ils tendent :

*L'amour humain* livré à lui-même, tend vers la matière et y ensevelit ses victimes !

*L'amour divin* tend vers les hauteurs et aide l'homme à monter, même sur le plan terrestre, lorsque celui-ci est bien envisagé selon la vérité, comme un tremplin vers une vie meilleure.

Le *Christ*, le Roi de la cité divine, qu'il anime de sa présence, donne aux membres de la cité terrestre docile à ses inspirations, quelque chose de sa force spirituelle, et voilà la source des vraies et fécondes entreprises, même dans l'ordre social !

Ici se réalise en plénitude la grande loi de la spiritualité augustinienne: *ama et fac quod vis !* — aime et fais ce que tu veux ! Aime Dieu et tu ne voudras que ce qu'il veut et tu feras tout ce qu'il veut ! car il sera ta force. L'amour t'empêchera de dévier, comme il fait à un père prêt à châtier son enfant, et qui sait garder la mesure, s'il aime ! voilà la norme universelle: aimer ! mesure des devoirs à accomplir, mesure des forces. L'amour est tout-puissant pour le bien quand il vient de Dieu et conduit à Dieu. C'est lui qui construit des cités !

#### e) *Optimisme chrétien.*

Avons-nous tout dit ? Non. Il reste encore un trait à relever qui peut servir de synthèse et tout résumer: c'est l'optimisme; j'entends un *optimisme chrétien* et je m'explique.

Des théologiens, courbés sur leurs grimoires, ont découvert que saint Augustin parlait beaucoup du péché originel. Mais c'est lui aussi qui a trouvé, ou en tout cas inspiré, cette formule de la liturgie, à propos justement du péché originel: *felix culpa*, heureuse faute ! Heureux le péché qui nous a valu un rédempteur comme le Christ ! En voilà un cri optimiste, audacieux presque jusqu'à l'excès ! Et voilà tout le saint Augustin de la grâce: il ruisselle d'optimisme en tous ses écrits pratiques, règles de vie. Or, c'est la vie qui est la vraie traduction de la doctrine.



Du reste, même sur le plan théorique, on a trop longtemps négligé sa philosophie, qui est elle-même une source rayonnante et puissante d'optimisme. Le platonisme et surtout le néoplatonisme chrétien, dont il a été le grand promoteur dans l'Église, est une doctrine d'optimisme, forcené chez un Plotin, ramené par Augustin à une sage mesure, mais encore et toujours puissamment marqué de cette vitalité spirituelle qui en est la traduction la plus authentique et la plus indiscutable.

En face précisément des doctrinaires modernes du pessimisme, dont MM. Sartre et Camus, Heidegger et Jaspers sont les promoteurs, saint Augustin peut se donner comme l'homme le plus apte à comprendre les aspirations nouvelles et à réagir efficacement contre leurs excès.

Mais cet optimisme philosophique se double d'une force qui en multiplie la valeur à l'infini, le *christianisme*. C'est parce que chrétien qu'il croit à la grandeur de l'homme, de l'individu, de la cité et qu'il peut puissamment contribuer à entraîner les hommes à l'action la plus haute pour le bien de l'humanité, sur le plan personnel et plus encore peut-être sur le plan social. Il est et il restera le Docteur des Deux Cités, le promoteur de l'union des Cités, union spirituelle, sans détriment pour l'indépendance d'aucune d'elles, mais au contraire pour le plus grand bien de l'une et de l'autre.

Fulbert CAYRÉ, A.A.,

professeur à l'Institut catholique de Paris  
professeur invité à l'Université d'Ottawa.

## *Actualité de la Vierge Marie*

---

Joubert disait qu'il est plus difficile d'être un moderne que d'être un ancien, et sans doute il avait raison, car dans la vie moderne il y a beaucoup plus de choses à concilier. Mais il est plus fécond de vivre à l'extrême pointe du temps, parce que l'on profite de l'expérience des siècles, qui est comme un prolongement de notre vision. Cela est vrai aussi dans le domaine de la foi. On peut regretter de n'avoir point vu et touché le Verbe fait chair avec saint Jean, de n'avoir point assisté à son passage, de n'avoir pas été le contemporain des Apôtres et des évangélistes. Mais, outre qu'une béatitude particulière est attachée à celui qui croit sans avoir vu, il n'est pas dit qu'une perspective reculée ne permette pas de mieux saisir ce moment si déconcertant pour nous des origines ? C'est après coup seulement que l'on comprend les commencements et les grâces, les présences, comme Luc l'a si bien enseigné dans ses disciples d'Emmaüs.

Qui sait si, vivant au temps de Jésus et même en sa présence nous aurions eu les ressources que nous avons désormais ; cette permanence de la religion malgré tant d'obstacles, cette floraison de doctrines diverses et cependant convergentes, ces fruits de sainteté, cette influence de la religion sur l'histoire générale, cette Église présente qui est, comme le disait le concile du Vatican, en elle-même un perpétuel motif de crédibilité ?

Nous comprenons mieux l'œuvre du Christ après vingt siècles, non pas qu'elle ait connu, comme certains l'auraient souhaité, une réussite politique et temporelle, mais parce qu'en comparant ce qui s'est passé, ce qui se passe encore avec les prophéties et la personne du Christ, nous comprenons que les germes contenus dans l'Évangile ont eu le genre de fécondité qu'on devait attendre. Et la lumière rétrospective, celle qui du présent remonte au passé, est plus puissante que jamais pour éclairer le mystère du Christ, de l'Église naissante.

Ici encore, on peut dire que ce qui est vrai du Christ l'est davantage de la Vierge.

Si nous avons vécu dans les premiers temps de l'Église, à moins d'avoir été dans son proche entourage, nous l'aurions ignorée peut-être, ou méconnue. Au moyen âge nous aurions pu participer à la dévotion générale, mais qui nous dit que celle-ci aurait été parfaitement claire ? Au temps de Bérulle, d'Olier, de Grignon de Montfort, notre dévotion aurait pu être ardente, personnelle, mais elle aurait conservé le caractère d'un secret. Cet âge-ci permet que la foi se justifie, qu'elle se connaisse davantage. Il est remarquable aussi que le développement de la mariologie vient à son heure, comme dans un poème une strophe qui a été longuement préparée. Chaque vérité a son moment : venue plus tôt ou plus tard, elle n'aurait pas été incorporée à l'édifice. Malgré les accidents de l'histoire, la pensée chrétienne a suivi une ligne continue : on pourrait croire qu'elle se réglait sur un programme progressif.

Elle s'est occupée de définir d'abord la place du Verbe dans la Trinité, puis l'économie de l'Incarnation, puis celle de la grâce, puis, au concile de Trente, l'économie des sacrements et de l'Église. Il semble que tout était écrit. Il reste cependant bien des voies à parcourir. D'une part les soubassements mêmes de la religion, ce qui jusqu'ici était présupposé, est mis en question : c'est la nature, la raison, la connaissance de Dieu qui demandent à être affirmées. Puis, l'Église elle-même peut être encore pensée davantage dans sa réalité mystique, comme dans sa réalité œcuménique. Enfin notre époque est celle d'une parturition : une nouvelle idée de l'homme s'y enfante, de nouveaux et effroyables dangers menacent. Le meilleur et le pire sont aux portes. Dans tous ces secteurs nous rencontrons la lumière indirecte propre à la connaissance mariale.

Je me bornerai à indiquer quelques-uns des aspects de l'être présent que cette connaissance peut éclairer : l'amour humain, l'existence humaine, la réunion des Églises, le danger présent.

## I. — LA VIERGE ET L'AMOUR HUMAIN.

De nos jours la pensée pénètre davantage dans les secrets de l'amour<sup>1</sup> profané par la conduite des hommes vulgaires. Ils ont été par contre mieux entendus des théologiens et des philosophes. Sur-

<sup>1</sup> Voir mon livre *Essai sur l'Amour humain* (Aubier).

tout il a fallu attendre notre temps pour en pouvoir parler avec liberté. On peut dire que jusqu'à ce temps-ci, l'amour chrétien était plus vécu qu'il n'était pensé. L'antique malédiction qui pesait sur la femme, qui, d'Israël avait passé dans le langage, les coutumes, les théories des chrétiens, l'idée d'une souillure liée à la femme, à la génération et à la parturition, avaient obscurci l'amour. Et, dans la définition du mariage et de ses fins, ce qui prévalait, c'était le souci de la descendance, l'apaisement du désir beaucoup plus que l'amour que les personnes ont entre elles. Le christianisme et le judaïsme avant lui avaient grandement favorisé le développement de la personnalité féminine. Israël avait connu d'admirables figures de femmes. L'Église s'honore de ses saintes, de ses mystiques, de ses fondatrices d'ordres, de ses reines, de ses veuves, de ses vierges, de ses martyres. Mais, comme la théorie du mariage, de la virginité, avait été faite par des cerveaux masculins et que les conditions sociales jusqu'ici laissaient la femme dans la dépendance, l'état de mère et l'état d'épouse n'avaient pas été pleinement mis en valeur. On s'est moins occupé de la femme en elle-même que de l'utilité de la femme par rapport à l'espèce humaine, surtout des dangers que la femme pouvait faire courir à la fragilité, des victoires sur soi que le renoncement à son charme permettait de remporter. La femme devait être envisagée dans son rapport avec l'homme mâle — qu'elle soit aide ou obstacle. Il est remarquable que la plupart des femmes canonisées dans l'Église sont des veuves ou des vierges, c'est-à-dire des femmes ayant triomphé de l'amour.

Il faut reconnaître que cet oubli de la condition féminine n'est pas sans rapport avec le culte de la Vierge. Le célibat ecclésiastique détournait l'attention de la femme en tant qu'épouse et en tant que mère, tandis que l'intelligence chaste se concentrait sur la Vierge. La Vierge attirait à elle tout ce qui était disponible dans le sentiment masculin, cela ne prédisposait pas à étudier l'amour sous sa forme légitime et banale.

Une autre cause de cette négligence est la tendance dissociatrice de la pensée humaine.

Dès que la pensée s'est occupée de la féminité elle a eu la tendance de la diviser en deux secteurs dont chacun avait ses spécialités.

Et tantôt on étudiait le phénomène d'amour par rapport aux fins de l'espèce, et tantôt dans l'ordre du sentiment pur ou de la mystique. Cette division semblait assez correspondre à l'être féminin qui tantôt règne sur le ménage, et tantôt attire sur lui le sentiment sous la forme de la passion ou du pur amour. Les Grecs ne confondaient pas la femme mère des enfants avec la femme aimée: ils les incarnaient dans des sujets différents; hélas! bien des modernes en cela sont leurs disciples. Or, l'essence de la femme est indissociable. Elle est à *la fois* mère, reine du foyer, amante: c'est cette unité que signifie le mot *d'épouse*. Le sentiment de l'amour dans le mariage s'attache à cette unité et n'accepte pas de la dissocier. C'est cette unité que consacre le mystère nuptial, qui est image de l'incarnation. Tout ceci est bien simple. Mais ce sont les choses qui nous sont les plus proches et que nous croyons comprendre qui nous demeurent à jamais inconnues.

J'ai dit tout à l'heure que la pensée de la Vierge avait pu détourner les clercs de l'intelligence de l'amour en concentrant sur son être idéal leur affectivité. Mais il fallait sans doute que l'énergie de l'amour humain, pour se hausser et pour se purifier, se fixât sur un seul être conçu comme céleste: après, elle pouvait redescendre de ce réservoir et féconder beaucoup de terres. La virginité devient facile dans une atmosphère virginale, qui détourne l'attention du corps pour la porter vers de plus hauts services. Si le besoin sensuel ne se multipliait pas par les excitations imaginaires et par l'idée qu'il est exigeant, il serait plus facilement modéré. Le culte de la Vierge a rappelé en des temps durs cette possibilité. Comme Auguste Comte l'avait bien vu, l'idée de la Vierge a fait beaucoup pour rendre la virginité possible et pour lui donner ce caractère d'aisance qu'elle a gardé dans l'Occident catholique. Et c'est un reproche qu'après Harnack et Foerster, on peut faire à la Réforme d'avoir compromis les fruits d'un tel travail. En obligeant les prêtres et les religieuses à se marier, moins pour le mariage lui-même que par rite de protestation contre le célibat ecclésiastique, la Réforme diminuait cette liberté humaine, qu'elle voulait exalter. Car l'absence des cloîtres, la nécessité du mariage laissaient croire à l'impossibilité, à l'inhumanité de la continence. Dans un monde où le mariage serait

conçu comme seul normal, l'imagination, si puissante en ce domaine, rendrait la virginité presque irréalisable, ou du moins elle lui donnerait je ne sais quel aspect insolent et farouche.

L'époque présente est prête à une plus exacte intelligence de l'amour. Les querelles de jadis sur la prééminence de la virginité sur le mariage n'ont qu'un intérêt historique. Tout esprit catholique admet que la virginité consacrée à la charité de Dieu et du prochain est en elle-même un état supérieur, comme on admet que l'épiscopat est un état supérieur au sacerdoce. Cela n'empêche pas certains prêtres d'être plus saints que des évêques ou certaines mères plus pures que des moniales. Mais cela signifie que, dans les conditions ordinaires, l'état de célibat offre plus de facilité pour se consacrer entièrement à Dieu.

Le temps où nous sommes entrés est propice à une réflexion qui ne cherchera pas à opposer les *états* différents de la vie, mais qui au contraire s'émerveillera de voir comme ils s'unissent, se complètent et finalement se ressemblent malgré les apparences, quand ils sont animés par l'amour.

Il faut bien reconnaître que ce problème posé par l'usage du corps au cours de l'existence temporelle contient des éléments insolubles pour nous.

La vie conjugale et familiale, par les soucis qu'elle entraîne, empêche l'être de s'occuper uniquement des objets supérieurs. Et, si la virginité permet de s'occuper de ces objets et de se consacrer davantage, elle ne peut être la vocation normale des humains sous peine de détruire l'espèce. Elle risque de mettre l'homme à part de ses semblables; elle lui enlève les possibilités d'une expérience de la condition la plus commune. Chacun de ces états comporte donc, en des proportions différentes, quelque manque. Ils ont besoin l'un de l'autre.

Et c'est ici que nous retrouvons Marie sous un nouvel aspect. Car ce qui se repousse dans la condition humaine en elle se trouve lié. L'unité de ces trois *états* ou vocations n'est pas une qualité qui lui serait étrangère et surajoutée, mais elle constitue son essence même.

Marie est *religieuse* par excellence, vouée, solitaire, adoratrice, pénitente, image de toutes les vocations qui ont été déjà conçues et

de toutes celles qui sont encore concevables dans cet ordre de séparation hors du monde. Et, loin que ce caractère l'écarte de Joseph, on doit dire qu'il augmente l'amour conjugal. Porter un sentiment dans la sphère divine n'est pas le détruire, mais le sublimer; à un sentiment ainsi assumé, on peut appliquer le mot de saint Paul: « Tout ce qui est mortel en lui est absorbé par la vie. »

On s'est demandé jadis si l'union de Marie et de Joseph était un mariage véritable. Saint Augustin y retrouvait les trois biens du mariage: *fides, proles, sacramentum*. On pourrait dire encore: le secours, la familiarité, le partage, la compassion, le souvenir, et aussi la descendance unique et innombrable. Du point de vue légal et selon les apparences il ne manque rien. Du point de vue du cœur, il ne manque rien. Et ce qui manque du point de vue du mariage commun, est suppléé par ce lien d'esprit en lequel les mariages humains commencent et se résolvent.

La réflexion sur la Vierge Marie peut nous apprendre à purifier aussi la relation que nous appelons paternité et dans laquelle la maternité est comprise aussi. Il est bien visible que la relation d'un père à un enfant est une relation d'esprit, c'est-à-dire d'appartenance et de responsabilité beaucoup plus que de chair. Et si la mère, pourtant liée de corps à son prolongement vivant, n'était que celle qui porte et qui met au monde, comme ce serait peu une mère ! Le père et la mère sont ceux qui acceptent comme un don venu de la Paternité unique, un être humain encore sans action et frappé à leur image, assujetti à leurs soins et à leur régence, et qui relève du créateur, directement. La relation d'ascendance et de naissance, de nutrition, d'éducation même, ne peut empêcher que le rapport solitaire de Dieu à l'âme soit primordial et qu'en un sens nous soyons tous « sans père, ni mère, ni généalogie » *nombres premiers* issus de la pensée divine, îlots indestructibles surgis de l'Océan des êtres et sans ressemblance. Or dans le cas de la Vierge, la relation de maternité se retrouvait à l'état pur: car, quoique de chair, elle était toute d'esprit. La chair, ici, était absolument enveloppée d'esprit, mise à son rang, et telle qu'elle aurait dû l'être avant cette rupture primordiale des liens qu'on appelle le péché d'origine.

C'est de ce promontoire qu'on aperçoit ce qu'est le vrai lien de la chair à l'esprit. Si le mariage et la paternité n'étaient chez nous que la suite des conduites animales, comme ils seraient aussitôt dépossédés de leur sens ! Dès que l'esprit n'illumine plus ces gestes ou ces souffrances, il ne reste rien. La chair n'est qu'une incitation vers un dépassement, comme les choses sont un appel vers l'idée, comme les mots sont les pierres d'un gué où passe le sens. Et c'est parce que le mariage de Marie et de Joseph permet de contempler à l'état pur ce dépassement absolu qu'il est comme le modèle des mariages et des foyers humains.

Ce sont les grandes choses qui éclairent les petites choses qui leur ressemblent. La mort sur le champ de bataille éclaire les morts ordinaires. La manière dont Rembrandt a peint l'ombre donne de la dignité à tout ce qui est ombre. Le geste de Jésus sur le pain élève les repas jusqu'à son souvenir. De même depuis que Marie a aimé pour elle-même et que, trente ans après, elle s'est penchée aux noces de Cana sur les amphores qui étaient vides de joie, une lumière est venue d'elle sur tous les mariages antécédents et futurs. Les encratistes et les cathares ont pu croire que sa virginité dépréciait les mariages. Au contraire, elle les purifiait, elle les sublimait en ramenant le mariage à l'esprit de l'institution. Pour réfléchir sur les événements et les voir en Dieu où ils s'écoulent, il faut prendre l'habitude de ramasser les temps, de précipiter leur course, comme s'ils passaient en un seul instant. À l'inverse du cinéma qui, en faisant défiler des instantanés, obtient le mouvement, il faut, en juxtaposant les mouvements temporels, coïncider avec leur immobilité en Dieu. Alors, on aperçoit que toutes les morts ne sont qu'une seule mort, toutes les souffrances une seule souffrance, comme toutes les messes n'en sont qu'une seule. C'est là un des sens de cette *récapitulation* dans le Christ, dont nous parle l'*Épître aux Éphésiens*. Le Christ est le lieu en lequel Dieu nous voit dans tous nos états. Mais on ne pouvait concevoir que le Verbe adoptât ceux de ces états qui sont liés de trop près à la chair, à l'économie biologique et temporelle, comme eût été un mariage, fût-il mystique, ou la fondation d'un foyer, même le plus saint. Le Christ devait être solitaire, vierge absolument et sans aucun amour particulier, sauf la préférence de l'amitié.



La Vierge-Mère, présente à ses côtés, est comme un second miroir dans lequel Dieu *récapitule* autour de la monade du Christ incarné les états d'amour et de maternité, sans que de tels états doivent quelque chose au sang et à la chair. De plus elle embrasse ce qui se contredit chez nous. Et celle qui assume ces contraires nous permet de les accomplir, autant qu'il est possible à la condition humaine, car l'âme religieuse s'unit à sa fécondité, l'âme nuptiale à sa séparation.

Il faut aussi noter un trait de la mystique de l'amour humain chez la Vierge Marie qu'il serait nécessaire à notre siècle de comprendre: celui du mystère, de la pudeur, du secret. Tout ce qui est de l'ordre de l'amour est sacré et donc secret, ombreux. On n'en doit à personne la confiance. Et ici se mesure au plus haut point la différence entre l'aspect social et la réalité intérieure. Marie pouvait sonder cette différence. La plupart (tous peut-être, sauf un) la croyaient femme et mère ordinaires alors qu'elle était tout autre que son apparence; on la croyait dans la condition laïque alors qu'elle était la religieuse, la moniale par excellence. On pouvait peut-être s'étonner qu'une personne si normale n'eût qu'un seul enfant. Si le secret et l'amour vont de pair, c'est parce que l'amour le plus commun est d'essence sacrée. Gertrude Von Lefort a dit que le mystère de la femme est entouré d'un voile. Lorsque la connaissance ou l'indiscrétion veulent ôter ce voile, elles n'atteignent pas le mystère mais une chose monstrueuse. La femme en Marie revient à son type premier. Elle est l'Ève nouvelle. Elle est la femme éternelle, l'idée divine de ce que l'être féminin représente en ses multiples faces.

Idée légère et néanmoins profonde, image de quelque attribut caché en Dieu et difficile à décrire. Mélange indissociable de grâce et de gravité, de sourire, de fantaisie et d'un sérieux pourtant absolu, d'enjouement et d'holocauste, de cantique perpétuel et de silence, de pureté selon l'esprit et de fécondité selon la chair, de faiblesse et d'une extraordinaire puissance. Image d'une création qui n'a pas été pleinement accomplie, d'un projet peut-être irréalisable, mais dont le dessin se retrouve sous celle-ci en filigrane. Image d'un monde antécédent au péché et à la tristesse d'être. Image aussi de l'existence sous sa forme quotidienne et paisible, tantôt diurne, tantôt nocturne, sans éclat, ni combat, ni procès, recommançante toujours. Image du tra-

vail, du repos et de leur alternance. Toutes choses que nous comprenons mal, parce que nous sommes voués à construire et à détruire dans ce monde de péché, et qui correspondent certainement à quelque aspect du mystère primordial.

Qu'il y ait dans l'essence de la femme, vis-à-vis de l'homme destructeur de l'autre et de soi-même, une puissance de pardon, de repos et de rachat, c'est ce qui a été pressenti dès le principe. Et le vieux texte de la *Genèse* fait dire par Iahvé-Elohim au serpent: « Je mettrai l'inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité: celle-ci t'écrasera la tête. » La femme écrase la tête diabolique et elle est seulement blessée au talon. C'est dire qu'elle est finalement victorieuse du démoniaque. Il est remarquable que des esprits étrangers au catholicisme soient arrivés à des pensées analogues. Ainsi, Goethe l'avait discerné vers la fin de ses jours. Il a porté le drame de Faust, depuis qu'il revenait de Valmy jusqu'à sa vieillesse. Ce qu'il présente à la dernière scène de Faust, ce n'est pas ce vide et ce néant éternels, qui sont la tentation de l'esprit, *das Ewig Leere*, dont parle Méphistophélès; non! c'est un être personnel.

Alles Vergängliche  
Is nur Gleichnis . . .  
Das Unbeschreibliche  
Hier ist's getan:  
Das Ewig-Weibliche  
Zieht uns Hinan.

« Tout ce qui passe — n'est que symbole . . . — Ici, l'ineffable s'accomplit. — L'Éternel-Féminin nous tire vers le haut. » Et pour Goethe, ce mystère éternel, c'est la Vierge Mère et Reine, *Mater dolorosa*, « la souveraine sublime du monde<sup>2</sup> ».

<sup>2</sup> Auguste Comte pensait que l'idée de la Vierge-Mère pourrait devenir pour les femmes les plus pures et les plus éminentes une limite idéale, « surtout qu'elle pourrait donner à la religion nouvelle » un résumé synthétique équivalent à celui que l'institution de l'eucharistie fournit aux catholiques. Il croyait même que l'idée utopique d'une virginité féconde pourrait servir à la science biologique la plus positive, en lui fixant une limite à la fois impossible et désirable, comme l'utopie de la transmutation des métaux avait exalté l'activité préscientifique du moyen âge. A. Comte paraît même avoir cru que la science obtiendrait une parthénogénèse, ce qui transformerait la constitution de la famille et assurerait l'émancipation de la femme devenue indépendante de l'homme, même physiquement. L'ascendant normal du sexe affectif ne serait plus contestable envers des enfants exclusivement émanés de lui (*Système de politique positive*, I, 241, 258, 268; III, 486; IV, 276-279).

Bergson dira dans les *Deux Sources*, que la femme pourrait apprendre à l'homme la continence comme elle lui a appris le plaisir (p. 327).

## II. — LA VIERGE ET L'EXISTENCE.

Lorsqu'on lit Pascal ou même Bossuet, voire le doux Fénelon et chez les protestants Calvin ou Kierkegaard, on est effrayé de voir combien la religion de l'amour a pu donner lieu à des sentiments de crainte. Le phénomène s'est accentué dans le protestantisme, mais il existe à l'état latent dans certaines familles de catholicisme et il ne peut manquer de frapper un ami de la nature et de la vie.

Je vois deux motifs à cet assombrissement. Le premier tient à l'intelligence discursive. Très tôt les hérésies ont obligé de formuler des dogmes en termes intellectuels; la nécessité de barrer la route à des erreurs fondées sur des concepts força la foi à user à son tour de concepts. La religion du mystère vit émaner d'elle une problématique. Alors, il était presque inévitable que ce soit les questions les plus difficiles, les plus insondables, qui attirent l'esprit: le mal éternel, l'union de l'élément libre de notre être avec l'omnipuissance de Dieu et sa vision d'avenir, la collation de la grâce, la division des damnés et des élus. Les notions de justification, de prédestination, de choix divin, de condamnation furent étudiées à certaines périodes avec un acharnement sombre et en même temps qu'elles occupaient l'entendement, on vit paraître dans la sensibilité les mouvements qui leur correspondent: la dureté, la sécheresse, le désespoir. Il se peut même que ces sentiments toujours latents en nous, parce qu'ils tiennent à la situation de l'homme, à sa solitude au milieu du monde, aient été la source de cette théologie du Dieu inaccessible, telle qu'elle a été définie à dix siècles de distance, par Mahomet, par Calvin, par Kierkegaard.

Il est singulier de voir combien les hommes aiment que Dieu soit terrible. « Je ne sais pourquoi, disait Leibniz, nous prenons tant de plaisir à croire les gens damnés. » Il est de fait que nous avons beaucoup moins de difficulté à croire au ressentiment qu'à l'amour. Un Dieu dur obtient plus de l'homme qu'un Dieu de miséricorde. Et pourtant quel paradoxe de penser que Dieu choisisse ses élus, qu'il n'aime pas universellement ! On comprend que pour protester contre cette toute-puissance sans règle et les tremblements d'esclave qu'elle suscite, l'homme se soit révolté, ou qu'il ait préféré se perdre dans l'adoration du monde.

L'Évangile était, tout au contraire, la révélation de la paternité divine. Dieu est Amour et le Fils qui est son image et le Saint-Esprit qui est son Esprit. Mais pour que cette crainte ne vienne pas de nouveau s'insinuer dans l'amour par l'impuissance que nous avons à nous croire dignes d'amour (plus grande encore au fond que notre incapacité d'aimer), il était convenable qu'il y eût aussi, en même temps que le Fils, une image terrestre de l'amour divin. C'est une loi profonde de notre nature, et qui tient sans doute à ce que nous portons en nous l'image et le mouvement de la Trinité, que nous ne puissions bien aimer que *dans* l'autre: « Tout est un, disait Pascal; l'un est dans l'autre, comme les Trois personnes. » Il faut souvent un reflet, un écho, une image de l'être pour que cet être se révèle à nous; et c'est ce qui explique le procédé si constant de tout art qui est la métaphore<sup>3</sup>. Marie en un sens est la plus proche de ces *métaphores de l'amour divin* manifesté en Jésus-Christ, celle qui est le plus accommodée à notre regard, non seulement parce que la nature féminine est un fonds de douceur, qui apaise l'angoisse, mais parce que Marie est ainsi faite que, bien qu'elle soit à la source de la grâce et de notre prédestination, aucune tache assombrissante ne peut je ne dis pas se loger en elle, mais se poser sur elle. Sous cet aspect encore nous pouvons apercevoir l'office compensateur de l'idée de Marie. Il n'y avait rien dans la ligne de développement qui la concerne qui pût donner lieu à des conclusions noires: c'était une ligne tout entière de lumière. Elle rétablissait la balance de la religion à ses origines. En elle reparaisait cet esprit de transparence, d'allégresse qui avait été celui des premiers temps de l'Évangile, et qui, par elle, dans l'Église pouvait être celui de tous les temps.

Il est vrai que l'expérience que nous faisons de l'existence est douloureuse. Nul ne peut échapper à la souffrance, ni les individus, ni les familles, ni les peuples. La souffrance est même si liée à notre maturation qu'on ne désire pas s'y soustraire, ceux qui ne l'ont pas connue n'auront jamais leur stature. Mais, la souffrance humaine a ce caractère d'être atténuée par des influences douces venant

<sup>3</sup> « La nature ne m'avait-elle pas mis sur la voie de l'art, n'était-elle pas un commencement d'art, elle qui souvent ne m'avait permis de connaître la beauté d'une chose que longtemps après, dans une autre, midi à Combray que dans le bruit des cloches [ . . . ] » (PROUST, XV, 36).

de l'amour des autres. Il est bien rare que la souffrance ne s'accompagne pas de ce que la Vulgate, traduisant saint Paul, appelle la *consolation*. Voilà bien un mot usé, affadi par l'usage « ecclésial », comme celui de dévotion, de résignation ou de charité. La consolation est le bonheur purifié ayant traversé l'épreuve. Les êtres qui sont donnés en consolation (et par exemple une épouse pour une mère) sont des miroirs dans lesquels on voit reparaître les premiers traits, mais plus jeunes, plus improbables. C'est ainsi que la Vierge avait été donnée par le Christ à l'Église naissante, et à toute l'Église, et à toute âme dans l'Église, « Consolatrice des affligés » dans cette « vallée de larmes ».

C'est un office d'une grande profondeur, un élément quasi indispensable de notre atmosphère spirituelle, toujours et à plus forte raison dans les époques d'angoisse comme est la nôtre.

L'influence mariale est une influence de type féminin, une influence assistante et de facilité. Le verbe *faire*, en français a deux adjectifs: *faisable* et *facile*. Le *facile* va au delà du *faisable*. La présence de Marie ne libère ni de la douleur ni de l'effort, mais de cette charge que l'amour-propre ajoute d'autorité à l'effroi et à la douleur: la crispation, la révolte, l'impression d'être vaincu d'avance et de ne pas pouvoir aller jusqu'au bout. Cette facilité qu'il était dans les intentions du Christ de nous donner, lorsqu'il disait que « son joug est suave et son poids léger », qu'il faut venir vers lui « lorsqu'on travaille » et qu'il nous « refera », il la procure généralement aux chrétiens par celle qui est sa Mère. C'est la source de la véritable liberté, celle des enfants de Dieu.

Il est un autre mot qui revient souvent lorsqu'on parle de la Vierge, celui de grâce. Elle est conçue comme *pleine de grâce*. Et il faut prendre ce mot dans l'acception théologique de vie divine cachée en l'âme. Mais il existe un lien entre ce don intime éternel et l'aisance dans la façon d'être, qui nous charme. Et je crois même que, si on a appelé le don de Dieu *la grâce*, c'est pour souligner qu'il n'est pas dû, qu'il est gratuit, qu'il ressemble par là à ce qui émane d'un sourire: est-on jamais obligé de sourire? La Vierge a rapport avec ces deux genres de grâce. Elle exprimait la plénitude de la vie divine en elle par une aisance souveraine. Elle était toute gracieuse.

Marie n'est pas absente de ce monde-ci. Aucun saint, aucune âme, aucun mort n'est éloigné de ce monde. Et nous avons tort de nous représenter l'autre monde comme distant. C'est une infirmité de ne pouvoir imaginer la transcendance que par le détour de l'éloignement; de placer dans une sorte de stratosphère ce qui est plus intime que nous-même.

« L'autre monde », s'il fallait se le représenter, je conseillerais de le voir comme une sphère qui envelopperait ce monde, ou plutôt comme une série de sphères lucides et concentriques, à la manière dont Ptolémée figurait l'emboîtement des cieux. La sphère la plus enveloppante, ce serait donc le Christ éternel en qui nous sommes, en qui nous nous mouvons et nous vivons. La sphère la plus immédiate, celle qui nous touche sensiblement de plus près, ce serait celle d'une mère, d'une épouse, d'un enfant très cher, d'un ami qui n'est plus, en qui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes. Entre cette toute petite sphère qui nous est personnelle et la grosse sphère primordiale, je puis concevoir des sphères intermédiaires. La sphère mariale aurait deux caractères contradictoires, qui feraient qu'elle serait aussi inimaginable que les ondes de la mécanique ondulatoire: car, d'une part, il faudrait la situer le plus près possible de la sphère du Christ éternel, et d'autre part il faudrait la placer le plus près possible de la sphère qui nous est la plus proche, celle du mort le plus chéri. En tous les cas, l'au-delà de Marie, je ne le vois pas comme un *éloignement*, mais comme un *enveloppement*. Et le problème spirituel qui se pose à son sujet me semble exactement défini par la parole de Nicodème: il s'agit, rebroussant et rachetant le temps, comme dans le mythe du dialogue platonicien appelé le *Politique*, de redevenir enfant, de rentrer dans ce *sinus* enveloppant, comme si on rentrait âgé dans le sein de sa mère. La vie de l'esprit, de ce point de vue, est à l'inverse de la vie du corps. Dans la vie de l'esprit, plus le corps s'éloigne du sein maternel, plus il croît et plus il s'affirme: vivre c'est quitter ce premier milieu pour avoir une existence à part. Mais, dans cette vie spirituelle de type marial, une influence très puissante et très douce nous tire de l'extérieur et nous fait en quelque sorte *involver* pour nous incorporer au Christ et à l'Esprit en qui nous rentrons: ceci se fait par un intermédiaire de

type maternel, qui est la sphère mariale. La Vierge alors nous aspire et nous respire dans le temps pour nous établir dans cette éternité où elle est corporellement.

Je dirai encore ceci: Dieu traduit chacun de nos actes d'amour dans les différents contextes où nous pourrions nous trouver: je ramasse un fétu de paille; Dieu sait ce que la charge d'amour de ce geste pourrait représenter si j'étais, par exemple, devant les instruments du martyre. Exactement comme un ingénieur peut calculer l'énergie potentielle d'un roc immobile au sommet d'un pic et savoir qu'avec la chute de ce roc, il pourrait actionner une turbine pendant cent heures. C'est pourquoi un fétu ramassé par amour peut équivaloir à un martyre . . . Ou que ce martyre souffert par orgueil peut être exténué d'amour et ne pas équivaloir à ce geste de ramasser une paille. Ces enseignements étaient ceux de Paul aux Corinthiens. Cela explique que Dieu n'ait pas toujours besoin de voir nos accomplissements et qu'à la plupart des âmes, il épargne les circonstances extraordinaires. C'est dans notre langage seul, dans nos perspectives humaines qu'il y a du grand et du petit, de l'héroïque et du familier. Mais, du point de vue de Dieu, tout cela est décor, et la seule chose qui importe est le degré de l'amour. C'est un peu comme dans certaines parties de bridge: une fois que les annonces sont faites, on abat les cartes: inutile de jouer. De même, quand Dieu connaît les atouts possédés par une âme, il n'a pas nécessairement besoin de la voir monter sur un bûcher comme il l'a demandé à Jeanne, plus encore pour nous que pour elle.

Ceci aide à comprendre comment Marie sans avoir rien subi d'excessif, et en ayant passé une existence assez simple, est cependant appelée la Reine des martyrs, la Reine des confesseurs de la foi, la « Reine de tous les saints ». Elle l'est par la qualité de son amour pour Dieu.

Les cathédrales du moyen âge s'appelaient Notre-Dame, parce qu'elles étaient dédiées à la Vierge, qui pourtant n'y était figurée ni au porche et dans les vitraux. Mais la Vierge était le principe qui avait fait la cathédrale, l'atmosphère dans laquelle cet effort prodigieux de construction s'était déployé, l'idée qui avait rendu possible cet impossible. C'est là le rôle que joue encore la Vierge dans

l'ascèse et la piété, l'œuvre catholique. Elle est un lien des parties, un fluide nourricier, un éther que la lumière traverse pour nous atteindre. Elle est aussi l'enveloppe de nos pensées.

Le danger de la dévotion à la Vierge, si elle est mal entendue, c'est qu'elle nous détourne des vérités auxquelles elle sert d'enveloppe et d'introductrice. Un esprit épris d'antiquité serait sans doute étonné des proportions prises dans le culte par le cycle marial relativement à celui du « Père de Notre Seigneur Jésus-Christ », ce Père auquel la prière antique et officielle s'adresse seule, comme on le voit dans le Canon de la messe. Mais l'essence de la Vierge est d'être toujours rapportée et servante: *Ecce ancilla*.

Si je me suis fait entendre, le lecteur admettra que la pensée catholique sur la Vierge n'est pas une influence du paganisme, une sublimation de l'amour courtois, un affadissement de la dévotion, un transfert de la sexualité des chastes, un analogue de l'éternel féminin, ou la justification de quelques extases, ou un moyen pour la papauté d'exercer sa puissance. Et il est possible que l'occasion, les circonstances, les mécanismes expliquent certaines manifestations de ce culte; c'est une loi de toute œuvre historique incarnée d'être ainsi colorée par les conjonctures. Et il est aussi possible que ce culte de Marie, comme toute essence délicate, soit soumis à l'excès et à la corruption. Mais, dans son fond, ce culte de Marie n'est pas une particularité accessoire du catholicisme mais un élément capable d'inspirer ce que l'Église compte de plus mâle et de plus pur, étant lié à la connexion de la vérité.

Jean GUITTON,

professeur à l'Université de Montpellier.



# *La situation internationale de l'Espagne*

---

Il n'y a sûrement rien de plus sensé en ce moment que de promouvoir, avec le meilleur esprit de compréhension, l'échange d'idées entre les peuples pour s'acheminer vers l'harmonie et la paix générale.

En ce moment où la propagande politique a atteint les limites extrêmes de la mystification, c'est un fait douloureux pour les Espagnols de constater que de la véritable Espagne, de l'Espagne qui compte et doit compter chaque jour davantage dans le concert universel, on ne connaît que ce qu'une certaine propagande injuste veut bien diffuser depuis déjà plusieurs années.

Il serait désirable qu'il y eût en Espagne des diplomates et des consuls canadiens capables de renseigner directement et sans préjugé le gouvernement et le peuple canadien.

J'essaierai dans ce bref article de relater avec toute l'objectivité et l'impartialité dont je suis capable, quelques faits sur l'Espagne actuelle et je m'efforcerai de laisser entrevoir quelques perspectives, d'avenir pour l'Espagne.

## I. — DEUX RÉALITÉS HISTORIQUES.

Pour mieux illustrer les événements actuels, il convient de rappeler deux réalités historiques qui soulèvent encore aujourd'hui de graves polémiques sur l'Espagne. Pour arriver à une plus grande objectivité et à un désintéressement plus complet, je citerai des hommes d'État bien connus et dont l'autorité est incontestable.

### A. RAISONS DE LA GUERRE CIVILE D'ESPAGNE.

Il faudrait plusieurs pages pour résumer les raisons spécifiquement espagnoles de l'*Alzamiento nacional* (soulèvement national) commencé en juillet 1936. Cet *Alzamiento* constitue l'un des chapitres les plus dramatiques de l'histoire espagnole et il n'est pas facile d'exprimer en quelques mots les innombrables motifs, si graves et si élevés,

qui incitèrent le meilleur du peuple à prendre les armes contre un gouvernement instigateur du plus grand chaos juridique et politique enregistré dans les annales de l'histoire espagnole. Dans l'un de ses derniers livres, le premier président de la Seconde République espagnole, M. Niceto Alcalá Zamora, avoue que le « *Soulèvement national* de 1936 fut une juste réaction contre le déchaînement démagogique, la décomposition juridique et la corruption qui régnaient en Espagne au cours des années précédentes ».

On se souvient qu'en 1931, le pays changea de régime. La République n'était pas appuyée par la grande majorité du peuple qui continuait d'être monarchiste. Les élections municipales d'avril 1931 — semblables à celles de l'an dernier — eurent pour résultat de donner une majorité absolue aux monarchistes, mais les républicains, habiles dans la stratégie politique des algarades, réussirent à impressionner le monarque qui abandonna le trône. Les gouvernants de la République ne surent pas capter les sympathies du peuple et leur régime fut marqué par les persécutions, les incendies et les révolutions. On forma alors un fort parti de droite qui obtint la majorité parlementaire aux élections de février 1936. Le parti révolutionnaire de gauche ne voulut pas remettre le pouvoir aux forces conservatrices. De plus, les éléments rouges du gouvernement républicain firent une alliance avec les syndicalistes et à la suite d'un véritable coup d'État et en contravention avec la volonté populaire, manifestée aux urnes, ils implantèrent le Front populaire. La République avait cessé d'être légale. Suivit alors une série de crimes et de violences qui atteignit son point culminant en juin 1936 avec l'assassinat du chef de l'opposition par les gardes mêmes du ministère de l'Intérieur.

Il semblait que l'Espagne allait enfin devenir une République soviétique selon le plan de Lénine publiquement annoncé.

Mais le peuple espagnol, l'absolue majorité des espagnols non communistes, prit les armes sous la direction de trois généraux de sentiments monarchistes. La guerre civile éclata.

Voici comment un grand homme d'État britannique considère le *Soulèvement* espagnol. L'illustre premier ministre britannique, M. Winston Churchill, a écrit dans son œuvre récente et fameuse *The Gathering Storm* les lignes suivantes :

La dégénération croissante du régime parlementaire en Espagne à la fin du mois de juillet 1936 et le développement progressif de divers mouvements vers une révolution communiste, furent les causes de la rébellion militaire.

En effet, il se produisit en Espagne exactement ce qui s'était produit en Russie au cours de la période Kerensky. Une série d'assassinats avaient eu lieu et la peste communiste était arrivée à un tel point qu'on saisissait les adversaires politiques sur la rue ou on les arrachait à leurs foyers pour les tuer. Un grand nombre d'assassinats de ce genre avait eu lieu à Madrid et hors de Madrid. Le point culminant fut le meurtre de M. Sotelo, le chef conservateur. Ce crime donna le signal de l'entrée en action des généraux de l'armée. Le Général Franco fut appuyé par l'armée, tant par les officiers que par les soldats.

Et M. Churchill continue :

Dans cette lutte, je fus neutre. Naturellement, je n'étais pas favorable aux communistes. Comment pouvais-je l'être lorsque je savais que si j'eus été Espagnol, on m'aurait assassiné de même que ma famille et mes amis ?

De son côté, M. Carlton Hayes, ex-ambassadeur des États-Unis en Espagne affirme que « la guerre civile fut une affaire strictement espagnole ».

#### B. LA NEUTRALITÉ ESPAGNOLE.

La seconde réalité historique dont on parle tant encore, est la neutralité de l'Espagne. Cette neutralité est aujourd'hui un fait historique bien établi depuis la première guerre mondiale et maintenue jusque aujourd'hui malgré les risques et les problèmes occasionnés à l'Espagne. Cette neutralité devint un facteur favorable aux Alliés dans la bataille de la Méditerranée et au cours des opérations militaires du débarquement allié en Afrique du Nord. Dans ces moments difficiles, le président des États-Unis envoya au chef de l'État espagnol une lettre dont on me permettra d'extraire deux passages.

Mon cher Général,

Puisqu'il s'agit de deux peuples amis au plus haut sens du mot, et puisque vous comme moi, désirez sincèrement le prolongement d'une telle amitié pour notre bien-être commun, je veux vous faire part simplement des raisons qui m'ont forcé à envoyer une puissante force militaire en Afrique du Nord.

Et après avoir exposé longuement ses raisons, le président Roosevelt terminait ainsi sa lettre :

J'espère, mon cher Général, que vous avez confiance en l'assurance que je vous donne que ce mouvement n'est aucunement dirigé contre le Gouvernement ou le peuple espagnol. Je crois également que le Gouvernement et le peuple espagnol désirent conserver leur neutralité et demeurer en dehors de la guerre. L'Espagne n'a rien à craindre des Alliés.

Le président Roosevelt avait un si grand intérêt à ce que l'Espagne continuât à maintenir sa neutralité durant la guerre, que selon une déclaration de M. Carlton Hayes dans son livre *Wartime Mission in Spain*, il communiqua à son ambassadeur qu'il était personnellement disposé à avoir une entrevue avec Franco aux Îles Canaries ou ailleurs en dehors de la Péninsule si la gravité de la situation l'exigeait ou si la neutralité de l'Espagne était en danger.

Deux ans plus tard, peu de temps avant la fin du conflit mondial, l'illustre premier ministre britannique reconnaissait ouvertement à la Chambre des Communes les avantages de la neutralité espagnole. Voici un passage de la franche allocution de M. Churchill parlant de l'importance stratégique du détroit de Gibraltar et du débarquement des forces alliées en Afrique du Nord :

Nous aurions souffert un très grave préjudice si on nous avait demandé de retirer nos bateaux de la Baie d'Algeciras [ en réalité des eaux espagnoles ] et je ne sais comment nous aurions pu concentrer et organiser nos vastes convois. Je dois dire que je reconnaitrai toujours que l'Espagne rendit alors service, non seulement au Royaume-Uni, à l'Empire et au Commonwealth britannique, mais aussi à la cause des Nations Alliées.

## II. — L'ÉTAT ACTUEL DE L'ESPAGNE.

### A. L'ESPAGNE ET LES ÉTATS-UNIS.

L'intérêt permanent de l'Espagne comme nation pour la politique extérieure de l'Amérique est indéniable; son exceptionnelle situation géographique, sa valeur stratégique pour les communications aériennes, son importance comme marché de produits industriels américains, la féconde coopération intellectuelle qu'on peut espérer de l'échange universitaire et technique, et enfin l'énorme influence de notre culture en Amérique latine. Influence si vive, si actuelle que M. Hayes s'étonne des liens du sang et de l'esprit qui nous relie aujourd'hui avec nos sœurs du Nouveau Continent. Et il attire l'attention sur un grand danger qui plane sur les États-Unis si on continue de donner une impression d'hostilité envers l'Espagne. « Si nous continuons, dit-il, à démontrer que nous sommes un « mauvais voisin » pour l'Espagne, nous augmenterons les difficultés et les risques de notre politique de « bon voisinage » dans l'hémisphère sud. »

Au début de l'année dernière, la Chambre des Représentants des États-Unis proclamait publiquement qu'il n'y avait aucune raison de continuer à tourner le dos à l'Espagne et que l'État espagnol devait prendre part aux tâches d'après-guerre de reconstruction de l'Europe et qu'elle devait être incluse parmi les pays bénéficiaires du plan Marshall. Cet accord du parlement américain n'a pas eu les conséquences attendues, pour des raisons qu'il serait long d'expliquer.

Depuis lors, des députés, des hommes d'affaires, des entrepreneurs, des banquiers et des professeurs américains ont fait de nombreuses visites en Espagne, mais ce n'est qu'au cours de ces derniers mois que l'Espagne est réapparue en première page dans les journaux américains.

Selon MM. Farley, Johnson et Gurney, figures éminentes des États-Unis qui visitèrent notre pays il y a quelques mois, l'Espagne est aujourd'hui l'un des pays les mieux ordonnés et les plus pacifiques de l'Europe et il est nécessaire de compter sur elle pour toute politique extérieure de paix ou de guerre.

L'Espagne n'a signé aucune alliance militaire avec les États-Unis comme la radio de Moscou l'a prétendu. Cependant les liens commerciaux et économiques entre les deux pays se resserrent chaque jour davantage; la compagnie California Texas Oil et la compagnie de pétrole espagnole ont signé un accord important, en vertu duquel la compagnie américaine installera à Cartagène en Espagne une raffinerie de pétrole et l'exploitera d'accord avec les organismes espagnols.

À leur tour, les États-Unis invitèrent officiellement l'Espagne à prendre part à la Conférence internationale de la Pêche, tenue à Washington en janvier dernier. Et récemment, les relations entre l'Espagne et le Mexique ont progressé d'une façon très favorable; le trafic maritime a été rétabli entre les deux pays et les transatlantiques espagnols abordent régulièrement à Vera Cruz. Il y a à peine quelques mois, le sous-secrétaire de l'Aviation civile mexicaine se rendit à Madrid afin d'étudier l'établissement de nouvelles lignes aériennes entre le Mexique et l'Espagne.

#### B. L'ESPAGNE ET L'O.N.U.

Au cours des premières semaines de l'année 1945, certains secteurs d'exilés et d'étrangers ont semblé vouloir créer un *problème espagnol* fictif au sein de la communauté des nations.

Les premières expériences leur causèrent des déceptions. Le président Roosevelt dans son message au Congrès des États-Unis en 1945 définit les conditions d'une paix juste et durable, en réitérant l'affirmation que les relations entre les États ne pourraient se développer avec justice que dans un cadre où l'indépendance de chacun des États souverains du globe serait respectée. La pensée de Roosevelt est très claire. Dans l'avenir, l'abus du pouvoir, tel qu'impliqué par l'expression *pouvoir politique* ne devra pas être un facteur régulateur des relations internationales. Ces mots du président Roosevelt semblent être une condamnation anticipée de tous ceux qui devaient ultérieurement déchaîner une offensive anti-espagnole typiquement politique.

Mais, pour arriver à leur fin, les ennemis du peuple espagnol résolurent de prendre avantage de la Conférence interaméricaine réunie à Chapultepec en 1945. On voulut y introduire l'intrigue politique et y apporter tout un programme d'action interventrice dans la vie intérieure de l'Espagne. Ces efforts échouèrent devant l'attitude impénétrable de l'Amérique entière, fidèle à la doctrine de non-intervention. L'Acte de Chapultepec ne fit pas mention du dit *problème espagnol* et les membres de la Conférence défendirent énergiquement le principe que seuls les Espagnols, sans interférence étrangère, devaient régler les affaires de leur propre pays.

C'est à la Conférence des Nations-Unies réunies à San-Francisco — ville fondée par les Espagnols — que se produisit le fait grave, fomenté surtout par les soviets, d'une intervention abusive du pouvoir politique dans les affaires internes de l'Espagne. Surprises à la fin de la Conférence par le coup de main des soviets et pressées par la nécessité de terminer d'une façon satisfaisante la Conférence et aussi d'approuver la Charte des Nations-Unies, les délégations ne se rendirent pas compte qu'en approuvant la déclaration des délégués mexicains et soviétiques, ils venaient d'être victimes d'une tromperie et qu'ils ouvraient la porte à l'abus de pouvoir *politique*.

Sous la pression donc de la Russie, hostile à l'Espagne depuis la guerre civile, aussi bien que d'autres pays influencés par les républicains espagnols établis chez eux, les Nations-Unies firent, à la fin de la guerre, trois déclarations contre l'Espagne: une à la Conférence de

San-Francisco le 19 juin 1945, une autre à Potsdam le 2 août de la même année et la dernière à Londres le 9 février 1946 devant l'Assemblée de l'O.N.U., formulant alors leur résolution de ne pas admettre l'Espagne parmi elles tant qu'elle n'aurait pas changé sa structure.

Les adversaires de l'Espagne espéraient que leurs déclarations, comme les trompettes de Jéricho, produiraient, par leur seule énonciation, l'écroulement du régime politique et social de l'Espagne, et provoqueraient le retour des révolutionnaires au pouvoir. Mais comme la vie espagnole continua à se développer normalement, ils décidèrent d'intervenir plus efficacement. À cette fin, le délégué de la Pologne, servant d'instrument à leurs desseins, présenta en 1946, à l'une des premières sessions du Conseil de Sécurité des Nations-Unies, une motion injurieuse pour l'Espagne et qui proposait la rupture des relations diplomatiques et commerciales que les nations entretenaient avec elle. Il demandait en outre le changement de régime de son gouvernement.

Cette proposition privait l'État espagnol des attributs considérés comme essentiels à l'indépendance d'un État depuis la constitution dans l'histoire de la famille des nations, c'est-à-dire le droit que possède toute personne internationale à sa liberté, à sa bonne renommée et à sa bonne réputation.

Déjà l'aphorisme latin *Par in parem non habet imperium* avait montré que depuis les temps classiques, on estimait incompatible avec la dignité d'un État, le fait qu'un autre pays tentât d'intervenir dans sa vie, et on croyait que la faculté de s'organiser politiquement de la façon qu'elle estimât le plus convenable à ses intérêts et à ses sentiments, appartenait exclusivement à la juridiction interne de chaque nation souveraine.

On reconnut donc toujours que la vie internationale serait insupportable si chaque personne avait le droit d'injurier les autres, ou même de leur lancer publiquement des invectives. La vie internationale serait également intenable si on généralisait la norme qu'un État peut en blesser impunément un autre au moyen d'affirmations ou de jugements embarrassants pour sa bonne renommée et pour sa réputation.

Ces dits principes furent solennellement proclamés dans la Charte de San-Francisco, qui ratifie expressément la politique de non-intervention lorsqu'elle stipule qu'aucune disposition n'autorisera les Nations-Unies à intervenir dans les affaires appartenant essentiellement à la juridiction interne des États, ni n'obligera ces derniers à les soumettre à la juridiction des Nations-Unies.

La proposition du délégué de la Pologne, d'après ce que nous avons vu, attentait de façon flagrante aux principes internationaux mentionnés et spécialement à la Charte de San-Francisco, ainsi qu'à tous les documents qui l'avaient inspirée. Afin que cette proposition fût valable, les peuples de l'orbite soviétique la considérèrent comme un cas de l'article 39 de la Charte, lequel était dédié à la solution des différends qui pourraient survenir entre certaines nations, et qui permettait l'intervention des Nations-Unies dans la vie d'un État, si celui-ci posait des actes troublant ou menaçant la paix; ils prétendirent que l'Espagne constituait une menace pour la paix et que pour s'en garantir, on devait adopter les mesures proposées.

En lisant l'article 39 et les articles précédents et suivants qui s'y rapportent, on voit clairement qu'on ne pouvait donner suite à la dite proposition dans la forme indiquée, parce que les actes qui constituent des menaces contre la paix ne sont pas définis de façon concrète dans la Charte, et selon le sens des articles mentionnés, on peut dire qu'un État menace la paix seulement lorsqu'il a déjà eu quelque différend avec un autre État.

L'Acte de Chapultepec, en outre, dissipait tous les doutes qui pouvaient surgir dans cette interprétation et il définit en ses articles 4 et 5 les menaces contre la paix en disant qu'elles sont constituées par des actions préparatoires d'agression posées par un État contre l'intégrité territoriale ou contre la souveraineté et l'indépendance politique d'un autre État. Ce concept est logique, puisqu'il est impossible de prévoir si un État se prépare à attaquer tous les autres États de la terre; et comme l'Espagne n'avait posé aucun acte préparatoire d'agression contre personne, puisqu'elle pratiquait la politique internationale de bon voisinage, la dite proposition fut accueillie avec grande froideur par le Conseil.



Le Conseil de Sécurité ordonna que des investigations fussent faites pour voir si les accusations étaient fondées ou non. Le gouvernement espagnol permit alors aux divers pays qui avaient des représentants attitrés en Espagne, de pratiquer librement les enquêtes qu'ils estimeraient opportunes. Le résultat fut qu'à la reprise des sessions du Conseil de Sécurité au mois de juin 1946, l'Angleterre, les États-Unis et d'autres pays déclarèrent qu'aucune des accusations formulées contre l'Espagne n'avait été prouvée et qu'on ne pouvait la considérer comme un danger réel pour la paix.

Le débat sur le cas de l'Espagne aurait dû prendre fin du fait même des déclarations de l'Angleterre et des États-Unis, mais les adversaires de notre patrie eurent recours à une autre forme d'attaque; ils l'accusèrent d'être un danger potentiel et latent pour la paix. Ils insistèrent en outre sur l'adoption des moyens qui l'isoleraient du monde international pour l'obliger à changer de régime. La proposition de M. Lange donna alors lieu à un débat long et embrouillé. Il se vit appuyé — et c'était tout naturel — par les délégués de la Russie et du Mexique. Les États-Unis et l'Angleterre refusèrent de se rallier à la proposition. On en vint à la conclusion que l'Espagne n'était pas un danger immédiat pour la paix, mais qu'en tous cas, elle était un danger potentiel, latent — on pourrait en dire autant de n'importe quel État du monde — et par conséquent, tout membre du Conseil pourrait, à l'avenir, soulever de nouveau le problème espagnol.

*Accords de l'Assemblée de l'O.N.U. en 1946 et en 1947.*

En effet, les adversaires de l'Espagne, devant l'échec subi au Conseil de Sécurité, obtinrent de ramener le *problème espagnol* devant l'Assemblée où ils espéraient trouver une meilleure ambiance. L'assemblée discuta encore une fois cette affaire. À cette occasion on viola de plus l'article 32 de la Charte qui décrète que lorsque l'Assemblée ou le Conseil traitent une question qui a rapport à un État qui n'est pas membre des Nations-Unies, celui-ci doit être invité à prendre part aux délibérations. L'Espagne ne fut pas invitée. On enfreignit alors le principe juridique universel qui veut que personne ne soit jugé sans être entendu. Cependant une *recommandation* con-

traire à l'Espagne fut accordée. On recommanda d'abord de prohiber la participation espagnole aux organismes internationaux et ensuite de retirer de Madrid les ambassadeurs et les ministres plénipotentiaires accrédités en Espagne.

Les résultats pratiques immédiats de l'accord en question ont été minimes et un des délégués permanents de l'O.N.U. a pu les comparer ainsi: *peu de whiskey et beaucoup de soda*. Mais malgré le peu de résultats pratiques immédiats, la *recommandation* est vexatoire et injuste, et elle viole la Charte de l'O.N.U. qui rejette l'*intervention*.

Malgré tout, en 1947, on ramène le *cas espagnol* devant l'Assemblée de l'O.N.U. Cette fois, dans la résolution qu'elle adopte, l'Assemblée « se limite à exprimer sa confiance dans le Conseil de Sécurité pour exercer sa mission conformément à la Charte ». Du point de vue strictement juridique, il est indubitable que la résolution de 1947 invalide les *recommandations* de 1946 dans la même mesure où elle les rectifie.

De plus, en supprimant le *cas espagnol* de l'agenda du Conseil de Sécurité en 1947, et en déclarant alors que l'Espagne ne constituait pas une menace pour la paix, on annulait juridiquement la déclaration de 1946.

Cependant, malgré la raison juridique indéniable de cette invalidation de l'accord de l'Assemblée de l'O.N.U. de 1946, on continua à discuter le prétendu problème espagnol au sein de l'O.N.U. et cela jusqu'aujourd'hui, en contravention avec l'esprit et la teneur de la Charte.

Réalité paradoxale ! L'O.N.U., association internationale dont la Charte oblige, d'accord avec le droit international commun, seulement les États qui la fondèrent ou qui en deviennent membres, s'est ingérée dans les affaires internes d'un État qui n'a jamais participé aux accords de cet organisme.

La discussion du *cas espagnol* n'en continue cependant pas moins au sein de l'O.N.U. Dans une réunion prochaine, on le considérera probablement de nouveau; mais dorénavant dans des perspectives différentes. Il est probable que l'Assemblée décidera que les États membres de l'O.N.U. sont libres d'interpréter souverainement la recommandation de 1946. Ce qui revient à dire que la dite recommandation

sera annulée et qu'on lèvera l'embargo illégal, antijuridique et illogique qui avait été imposé à l'Espagne à la suite des pressions soviétiques, et que la réalité objective du respect mutuel entre les peuples civilisés sera rétablie légalement et internationalement.

On reviendra alors à l'état normal international en ce qui concerne l'Espagne. Cet état avait été troublé par un abus de pouvoir surtout de la grande puissance asiatique. Ceci est d'autant plus symbolique que c'est cette même puissance asiatique et non l'Espagne qui en réalité trouble les plans pacifiques des chancelleries diplomatiques du monde.

À la veille de la restauration de la légalité internationale en ce qui concerne l'Espagne, il convient de ne pas oublier deux faits historiques :

1° Tous les pays du monde civilisé, à l'exception d'une seule république du continent américain et de la Russie, ont reconnu internationalement *de facto* d'abord et plus tard *de jure* le gouvernement actuel de l'Espagne et cela avant le dernier conflit mondial.

On ne fit alors aucune réserve; personne n'alléguait que le régime de Franco n'était pas véritablement et nettement le gouvernement espagnol. La reconnaissance du Gouvernement National par toutes les nations du monde répondit aux règles du droit le plus pur et à la règle internationale la plus constante. Moyennant cette reconnaissance, les relations de tous les pays avec l'Espagne devinrent de nouveau normales. Et après l'avoir reconnu internationalement, conformément aux règles du droit des gens en vigueur, et après que les ambassadeurs et les ministres plénipotentiaires de presque tous les États démocratiques du monde furent demeurés à Madrid durant toute la guerre mondiale, obtenant que l'Espagne restât neutre, comme elle l'est demeurée en effet, l'attitude des nations a soudainement changé une fois le conflit terminé. Sous l'influence et sous la pression de la grande puissance asiatique, on a oublié la parole donnée et la reconnaissance légale, pour vivre en meilleure harmonie avec le colossal Léviathan soviétique. On a donc violé d'une manière flagrante le droit international positif en discutant l'existence légale de l'État espagnol, pacifique et neutre, pour gagner les bonnes grâces d'une grande puissance qui, durant plusieurs années, avait vécu en contradiction

avec les sains principes de la bonne entente internationale. *On sacrifie l'Espagne pour flatter la Russie soviétique.*

2° On doit se rappeler que ce sacrifice et cette violation des principes classiques du droit international au détriment de l'Espagne s'opérait exclusivement en vue d'apaiser la Russie soviétique, c'est-à-dire pour contenter le même État que l'Organisation internationale antérieure, la Société des Nations, avait à l'unanimité expulsé de son sein en 1939 parce qu'on l'avait considérée comme un infracteur implacable du droit international lorsqu'elle avait attenté à la paix du monde en attaquant injustement la Finlande sans défense. Et cet État que la Société des Nations expulsa en 1939 parce qu'elle la considère indigne de faire partie de son organisation, est le même qui entraîne une grande partie des autres États de l'organisation internationale actuelle à violer les principes classiques du droit des gens en ce qui concerne l'Espagne, cette même Espagne qui a été la fondatrice du droit international moderne par la pléiade lumineuse de ses juristes et de ses théologiens des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles.

Il y a donc un fait extraordinairement paradoxal consistant en ceci que, depuis la fin de la guerre, on s'est surtout préoccupé, à la suite de pressions de la part de la Russie, d'un des rares pays qui ne firent pas la guerre et, par contre, on n'a pas encore jeté fermement les bases de la paix. De plus, on n'est arrivé à aucun accord sur les traités entre les vainqueurs et les vaincus, et on n'a pas encore déterminé les frontières, les intérêts et les influences dans les diverses zones de la planète.

Et lorsque, aujourd'hui encore, les horreurs de la guerre remplissent d'angoisse des millions d'hommes en Grèce, dans le Proche-Orient, en Indonésie et en Chine, on injurie, on calomnie et on attaque l'Espagne qui vit dans l'ordre et dans la paix !

Malgré tout, le complot contre l'Espagne chrétienne et éternelle ne cessera pas facilement. Les exilés révolutionnaires espagnols et la Russie continueront leur tâche ignoble.

Je me demande si l'on considère sérieusement que les exilés espagnols, communistes, socialistes du Front populaire ou de quelque idéologie qu'ils soient, n'atteignent pas le chiffre de trente mille, disséminés dans divers pays européens et américains. En supposant

qu'une parfaite harmonie régnât parmi les exilés — et ce n'est pas le cas — et que leur retour en Espagne ne déchaînât pas une nouvelle guerre civile, serait-il logique que trente mille Espagnols seulement imposent leur volonté révolutionnaire et communiste aux vingt-huit millions d'Espagnols qui vivent, travaillent et habitent en Espagne ?

Imaginons pour un instant cette supposition hypothétique qu'un groupe d'exilés communistes canadiens réfugiés en Chine déclarent qu'ils vont implanter le communisme au Canada contre la volonté des citoyens honnêtes qui vivent dans ces précieuses terres canadiennes. Leur accorderions-nous quelque importance ? Ne les croirions-nous pas fous ou insensés ?

Ainsi, les Espagnols qui vivent non dans la lune, mais en Espagne, considèrent comme insensés et fous ces plans fantastiques rêvés par un groupe infime d'exilés espagnols, établis à l'étranger depuis plus de neuf ans et qui répètent la même cantilène absurde aux accords des instigations subversives de la Russie et de ses satellites.

C'est pour cette raison que les accusations fausses contre l'Espagne ne se sont pas encore éteintes et qu'elles ne s'éteindront pas tant qu'il restera de l'or espagnol dans les voûtes russes pour acheter des votes et des plumes. Rappelons-nous que les grandes réserves d'or de la Banque d'Espagne furent en majeure partie transportées secrètement en Russie par les exilés rouges lors de leur fuite.

### C. RELATIONS INTERNATIONALES ACTUELLES.

Aujourd'hui, cependant, les consciences des hommes d'États semblent s'illuminer de nouveau et on reconnaît déjà dans presque tous les pays démocratiques et chrétiens, la bousculade injuste dont l'Espagne a été la victime. En vérité, les futurs historiens du droit international, en étudiant notre époque contemporaine, demeureront perplexes et confus devant l'injustice commise envers ce peuple.

On a présentement commencé à restaurer la vérité au sujet de l'Espagne. Malgré les efforts de l'O.N.U., plusieurs pays de l'organisation internationale qui estimèrent que la recommandation de l'année 1946 avait été abrogée en 1947 et qu'il n'était pas licite de s'ingérer dans les affaires intérieures d'un pays souverain, ont renoué leurs relations diplomatiques.

Des douzaines d'ambassadeurs et de ministres plénipotentiaires sont retournés à Madrid en 1947 et en 1948. De multiples missions extraordinaires, y compris celles des États-Unis, de la France et de l'Angleterre, concertèrent divers traités politiques, consulaires, commerciaux et techniques. L'Espagne signa même un accord commercial avec le Mexique à la fin de 1947 et l'automne dernier, le trafic maritime fut rétabli entre les ports mexicains et espagnols. Des centaines de personnalités éminentes et de journalistes étrangers de toutes les parties du monde, sauf de la Russie naturellement, ont visité, en ces dernières années, les villes et les campagnes pacifiques de la vieille Espagne.

On peut donc prévoir, comme il est désirable, que dans une prochaine réunion de l'Assemblée générale de l'O.N.U., on fera justice à l'Espagne. Les déclarations de certains porte-parole du département d'État de Washington, les récents débats parlementaires qui eurent lieu à la Chambre des Communes de Londres, et la normalisation progressive des relations diplomatiques permettent d'espérer que la justice triomphera; la volte-face complète de l'opinion publique, de la presse et des politiciens de la majorité des membres de l'O.N.U. est indiscutable. À l'avant-garde de la défense de l'Espagne se trouveront naturellement les peuples qui, par leur esprit et leur langue, comprennent mieux les raisons éternelles de l'Espagne. Ces peuples habitent les républiques sud-américaines qui ont presque toutes à Madrid, des ambassadeurs et des ministres plénipotentiaires dûment accrédités.

Nonobstant l'ingérence de l'O.N.U. dans les affaires du peuple espagnol, les relations diplomatiques avec l'Espagne se renouent et s'accroissent chaque jour davantage. Il y a actuellement à Madrid, 14 ambassades et 24 légations étrangères. De ces 14 ambassades, 9 sont régies par leurs ambassadeurs respectifs et 5 seulement manquent d'ambassadeurs et sont dirigées par des ministres plénipotentiaires chargés d'affaires. Des 24 légations, 19 ont leurs propres ministres plénipotentiaires. Les relations consulaires avec le Japon, la Chine, l'Allemagne occidentale et l'Australie ont de plus été rétablies.

Il nous est également agréable de signaler que certains pays ne se sont jamais laissés influencer par le Léviathan soviétique et n'ont jamais retiré leurs ambassadeurs de Madrid. Qu'il suffise de men-

tionner, à titre d'exemple, et à leur honneur, le Saint-Siège et le Portugal.

Enfin, détail sans importance, mais significatif, les États-Unis ont tout récemment acheté à Madrid, pour la somme de vingt-quatre millions de pesetas et pour l'installation définitive de leur ambassade, l'un des plus beaux et des plus grandioses palais de la capitale espagnole.

En terminant ce paragraphe sur la situation internationale de l'Espagne, on me permettra de citer un extrait de l'*Intelligence Digest* publié simultanément à Toronto, à Paris, à Londres, à New-York et à Amsterdam. Jusqu'à date cette publication n'avait montré aucune sympathie pour l'Espagne.

Le régime actuel est sûr et confiant. Toutes les attaques étrangères, et particulièrement l'attitude de l'Organisation des Nations Unies, ont uni le peuple espagnol à Franco contre toute intervention étrangère. Et c'est le peuple simple qui est avec Franco, le peuple sans parti; l'opposition a diminué jusqu'à devenir insignifiante.

L'Espagne est une réalité qu'on ne peut pas ignorer, si ce n'est à notre préjudice. La situation politique est stable et repose sur l'appui général. Ses possibilités économiques sont grandes et pourraient contribuer substantiellement à l'économie de l'occident européen. Stratégiquement, l'amitié espagnole est extrêmement importante. On ne pourrait rien faire de mieux, au point de vue politique, que d'établir des relations normales entre les puissances occidentales et l'Espagne.

Le régime espagnol n'est pas un système fermé, il n'est pas la forme définitive de l'organisation politique, mais une phase évolutive s'acheminant vers des formes institutionnelles de liberté et d'ordre, de justice et de progrès. Sortir du chaos anarchiste-communiste et atteindre la perfection juridique demande du temps et le gouvernement ne rejette pas les tendances d'ordonnance libre de la société espagnole. On commence à comprendre aujourd'hui que le fait de n'être pas communiste ne signifie pas être anti-démocrate. L'Espagne maintient son anticommunisme et elle a ouvert le chemin à une démocratie organique et constructive en accord avec les principes humains de la civilisation chrétienne.

Les Cortes actuelles, le referendum qui eut lieu pour approuver la Loi du Royaume, les dernières élections municipales générales sont des manifestations qui prouvent que l'Espagne renoue sa vieille tradition démocratique et chrétienne.

L'an dernier, le régent d'Espagne, le général Franco, et le prétendant au trône, Don Juan de Bourbon, ont eu une entrevue.

Le royaume actuel d'Espagne sera couronné en temps opportun, non par l'imposition de volontés étrangères, mais par la volonté inviolable du peuple espagnol. Et on doit tenir compte de cette même volonté du peuple espagnol dans la présente lutte internationale des puissances. Sa condition géographique de pays occidental et la nature spirituelle de l'Espagne l'unissent au groupe des nations occidentales, composé des pays anglo-saxons et ibéro-américains. L'Espagne n'a d'autre désir que de collaborer en paix avec tous les peuples de bonne volonté. Si une nouvelle guerre devait éclater, ce serait indépendamment de la volonté du peuple espagnol et on obéirait alors à des raisons et à des intérêts d'autres puissances. Advenant ce cas, et forcée par les événements, l'Espagne devrait indiquer sa préférence selon les affinités culturelles, historiques et en raison de ses intérêts et de la justice. Naturellement, elle serait plus près de l'Amérique que de l'Asie.

Juan Manuel CASTRO-RIAL Y CANOSA,

attaché culturel d'Espagne au Canada,  
professeur à l'Université de Salamanque, Espagne.



# Deux visages d'Antigone

“ Πτηνὸς ἄνω μεταβὰς βίοντον.”

(EURIPIDE, *Hippolyte*, 1292)

La reprise des légendes grecques dans la littérature moderne est devenue un phénomène assez marqué pour devoir retenir l'attention. Nous n'aurons pas, ici, à nous interroger sur l'influence possible d'un ouvrage de Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, en cette orientation nouvelle, ni sur la valeur d'exemple qu'a pu posséder l'annexion du mythe de Prométhée par le nietzschéisme ou le marxisme. Partant du fait incontestable que la faveur actuelle dont jouissent les thèmes antiques se traduit par tout autre chose qu'une adaptation de langage, nous essayerons de saisir, sur un exemple, la transmutation, le changement radical de signification, qu'on fait parfois subir au vieux donné. Car cela ne saurait laisser indifférent, surtout si l'on songe à l'actuelle infestation de l'Occident par les « humanismes nouveaux ». Il faudra donc ne pas seulement constater, mais surtout juger. Il se peut même que le chrétien ait quelque raison de montrer plus d'intérêt que d'autres au sujet, si la lecture comparée que nous proposons de Sophocle et de l'*Antigone* de Jean Anouilh ne nous abuse pas.

Nous supposerons, évidemment, que les Grecs ont pu nous léguer un autre héritage que le souvenir des débauches olympiennes<sup>1</sup>. Nous supposerons aussi que des catholiques soient capables de positions justes: ni réciter les oraisons de Maurras à Minerve, ni passer aux *Troyens* que ridiculisaient Érasme et More. Les dangers ont faibli de se laisser séduire à la première de ces tentations; quant à la seconde . . . On ne devrait pas s'y abandonner sans lire d'abord, ce qui s'appelle lire, l'ouvrage admirable du père Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, ou, plus modestement, son *Socrate*.

<sup>1</sup> On redoute la mauvaise leçon que les mœurs antiques peuvent donner, et c'est légitime. Encore faudrait-il distinguer, surtout ne pas parler à tout propos d'épicurisme. Car il y a l'épicurisme qui a existé, d'une part, et, de l'autre, l'ensemble confus de notions qu'une habitude de langage, aidée peut-être d'un peu de paresse, rattaché au mot *épicurien*. Pour être justes, nous devons nous souvenir que certains textes de l'école présentent une morale si rude qu'on les croirait de la Stoa.

Car enfin cet idéal a existé et un idéal religieux, même égaré, vaut mieux que sa négation et si nous montrons qu'Antigone, pieuse et soumise aux dieux, s'est faite existentialiste désespérée à la mode *des années '40*, on nous accordera peut-être qu'il vaut mieux ne pas prononcer trop tôt notre acte de rupture avec l'antiquité<sup>2</sup>.

Avant de comparer Sophocle et Anouilh, nous croyons utile de rappeler l'origine et la structure de la tragédie grecque<sup>3</sup>. On se méprendrait sur le sens tragique si on n'allait à Delphes relire l'éternelle sentence: « Connais-toi ! » Elle n'invite pas à l'introspection, à l'examen de conscience. Elle enjoint à l'homme de se pénétrer de l'humilité de sa condition, de reconnaître la précarité de son être, sa caducité. Thème inépuisable de toute littérature, sans excepter la plus vénérable:

L'homme, né d'une femme,  
Vivant peu de jours et rassasié d'agitation,  
Comme une fleur germe et se fane  
Et fuit comme l'ombre sans s'arrêter !  
Et il s'use comme une chose pourrie,  
Comme un vêtement qu'a mangé une mite<sup>4</sup> !

Changement, instabilité, faiblesse, douleur, misère, sans qu'il le recherche, l'homme connaît ces compagnons; il apprend d'eux qu'il est de passage au monde, charrié dans un mouvement de masse. S'il nous faut entendre un écho moderne, nous n'en trouverons que peu de plus saisissants que ces vers de Patrice de la Tour du Pin:

Et sur les quais descendirent les foules,  
Les troupeaux d'humains à peine couverts,  
Vers le grand fleuve insouciant qui roule  
Doucement des cadavres vers la mer<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Nous touchons au problème irritant des humanités classiques, pour autant qu'elles sont le véhicule normal de l'humanisme ancien. La question a une histoire et peut-être cette histoire contient-elle des enseignements profitables. Les catholiques, ceux qui abordent le sujet avec sévérité, devraient reconnaître que la lutte contre les humanités, menée en France depuis plus de cinquante ans, s'anime, d'un côté du moins, de mobiles moins purs que l'amour de la physique nouvelle ou des littératures modernes. M. E. Gilson, dans son livre *Pour un Ordre catholique*, Paris, [1934], p. 88-100, en indique un autre: « Une grande partie de leur hostilité [des anticléricaux] contre les Humanités n'est que le revers de leur hostilité contre l'Église » (p. 92). Si je ne me trompe, on trouverait le même sentiment chez Massis, *L'Honneur de Servir*, et Halévy, *Péguy*. Qu'est-ce que les anticléricaux ont compris et que des catholiques n'ont pas bien vu ?

<sup>3</sup> Pour plus de développements, on pourra se reporter à W. JAEGER, *Paideia*, I, New York, Oxford University Press, 1945, 2<sup>nd</sup> ed., p. 237-285.

<sup>4</sup> *Job* 4, 1-2; 13, 28. Trad. DHORME, *Le Livre de Job*, Paris, Gabalda, 1926.

<sup>5</sup> *La Ville*, dans *La Quête de Joie*.

Un être pitoyable donc, un être dont l'existence même, son plus grand bien, n'est qu'amertume, le seul de cet univers pour qui ce soit la question d'être ou de ne pas être et qui, cerné par des forces supérieures, brisé, anéanti, se trouve contraint de lamenter :

Ne pas naître est le sort qui surpasse tous les autres, et celui qui de beaucoup s'en rapproche le plus, c'est aussitôt qu'on a paru à la lumière, de retourner d'où l'on vient au plus vite<sup>6</sup>.

Si l'homme n'était qu'une bête battue jusqu'à l'épuisement, tout serait dit. Mais de quoi se plaindrait-il ? Pourquoi sentirait-il sourdre, contre sa destinée, un instinct de révolte en travail jusqu'au cœur même de sa résignation ? S'il n'était fait que pour supporter les mauvais coups d'un sort aveugle, il se sentirait parfaitement accordé au monde où il est jeté. Mais en lui quelque chose entretient commerce avec un autre monde, dont elle porte déjà en elle-même l'image, une ressemblance, un vestige. *Anima* est ici, mais elle est d'ailleurs. Elle est bien au monde, mais le visage tourné vers d'autres sphères. De là descend la lumière qui l'illumine, crée sa beauté, inspire *Animus* et lui fait désirer une autre vie.

Où se trouvera la sagesse ? Dans la course au royaume divin de l'ordre, de l'impassibilité, de l'immobilité, de la puissance, de l'éternité, de la félicité ? Dans le piétinement en rond dans la prison humaine du temps, du malheur, de la peine ?

Il ne faut demander aux Dieux que ce qui convient à des cœurs mortels, il faut regarder à nos pieds, ne pas oublier notre condition. Ô mon âme, n'aspire pas à la vie immortelle<sup>7</sup>.

Connais-toi : connais que tu es mortel et non dieu.

La tragédie naîtra de ce fond, quand l'homme, confiant en ses aspirations et oublieux de ses limites, voudra jouer au dieu dans une tentative de se passer des dieux pour établir, de sa propre puissance, son bonheur et sa réussite. Le rythme des œuvres le fait bien saisir. Dans la prospérité, l'homme conçoit une orgueilleuse suffisance, il s'exalte, profère des paroles, nourrit des desseins et se livre à des actes où ne se reconnaît plus la mesure humaine. Il tente de s'élever plus

<sup>6</sup> *Œdipe à Colone*, v. 1225-1228. Trad. P. Masqueray. Nous citerons les auteurs grecs d'après les éditions et traductions de la société *Les Belles Lettres*.

<sup>7</sup> PINDARE, *Pythiques*, 3, v. 58-62. Trad. A. Puech.

haut qu'il ne sied à un mortel. À cette *hybris* coupable<sup>8</sup>, se joint pour l'accentuer et la rendre plus invincible, l'*até* envoyée par les dieux, un aveuglement, une folie, un égarement, qui rabat l'homme vers ses pièges tragiques<sup>9</sup>. Ainsi les immortels tirent de l'orgueil humain son propre châtement:

Des monceaux de morts [ Xerxès a été vaincu par les Grecs ], en un muet langage, jusqu'à la troisième génération, diront aux regards des hommes que nul mortel ne doit nourrir de pensées au dessus de sa condition mortelle. La démesure [ *hybris* ] en mûrissant produit l'épi de l'erreur [ *até* ] et la moisson qu'on en lève n'est faite que de larmes. Gardez ce châtement sans cesse dans les yeux; souvenez-vous d'Athènes et de la Grèce, et qu'aucun de vous n'aille, méprisant son destin pour en convoiter d'autres, faire crouler un immense bonheur. Zeus est le vengeur désigné des pensées trop superbes et s'en fait rendre de terribles comptes<sup>10</sup>.

Une phrase de Darios résume tout:

Quand un mortel s'emploie à sa perte, les dieux viennent l'y aider<sup>11</sup>.

En tout cela, il n'est pas question de fournir une justification des maux endurés par l'homme. Du moins n'apparaît pas le pourquoi de ses souffrances. Ce qui se manifeste, c'est l'impossibilité d'accuser les dieux d'injustice: ils ont raison, si pénible qu'il nous soit de l'admettre. Moins préoccupé qu'Eschyle de cette *apologie* de la divinité, Sophocle pousse peut-être plus loin la pointe du précepte delphique. À sa lumière se révèle le rien de la puissance et du bonheur humains. Avec cette connaissance de soi, pourvu qu'on en estime le prix, on entrevoit comment ne pas se régler sur elle est s'exposer au malheur. Pour qui la possède, les maux peuvent venir, étant le lot d'un être aussi peu consistant que l'homme, et ne pas l'étonner. Ainsi d'Antigone: aucune bravade à chercher dans ses paroles à Créon:

<sup>8</sup> « L'orgueil engendre le tyran; l'orgueil, quand il a vainement accumulé les imprudences et les excès, monté sur le faite, se précipite dans un abîme de maux d'où il ne peut plus sortir, etc. » (*Edipe-Roi*, v. 873 jusqu'à 910).

<sup>9</sup> « Au piège qu'a tendu le dessein perfide d'un dieu quel mortel pourrait échapper? Qui sait alors, d'un pied agile, prendre son élan pour un bon heureux? Caresante et douce, Até égare l'homme en ses panneaux, et nul mortel ne peut ensuite s'en évader d'un saut et fuir » (*Les Perses*, v. 93-101. Trad. P. Mazon).

<sup>10</sup> Darios au chœur et à la reine, dans *Les Perses*, v. 818-828. — Dans l'*Ajax* de Sophocle, Athéna perd l'esprit d'Ajax et montre à Ulysse son ennemi humilié: « Que ce spectacle t'apprenne à ne jamais préférer une parole orgueilleuse contre les dieux, ni à concevoir de fierté hautaine, si plus qu'un autre tu l'emportes par la force ou par l'immensité de la richesse, car un seul jour abat les humains et les relève: les dieux aiment la modération dans les désirs et haïssent l'impiété » (v. 127-133). Sur la faute d'Ajax, voir les vv. 764-775.

<sup>11</sup> *Les Perses*, v. 742.

Pour moi le sort que tu me réserves est un mal qui ne compte pas; ce qui en aurait été un, c'eût été de souffrir que le fils de ma mère restât après sa mort sans sépulture: le reste m'est indifférent<sup>12</sup>.

Il en est ainsi, parce que la tragédie attique<sup>13</sup> est religieuse dans son essence. Religieuse dans son essence: notre expression n'est pas trop forte, car les personnages qui y vivent, sont eux-mêmes par relation, acceptée ou reniée, au transcendant. Jamais on ne doit les considérer comme des personnages qui disputent à propos de ceci ou de cela et à qui il arrive d'avoir des idées ou des sentiments religieux. Dans la mesure où une œuvre littéraire se nourrit de philosophie, la tragédie d'Eschyle et de Sophocle se situe à un plan avant tout métaphysique.

Ces remarques, sommaires malgré leur étendue, indiquent le sens de notre étude et, tout en lui servant d'amorce, éclairent son développement. Nous tâcherons d'abord de constater explicitement qu'elles valent pour l'*Antigone* de Sophocle, tandis qu'Anouilh a éliminé de la sienne l'élément religieux. À quels frais pareille transformation peut-elle s'opérer, avec quelles conséquences, ils nous faudra tenter de le déterminer en fonction d'une doctrine humaniste générale et, aussi, de points d'application particuliers, tels l'espoir, la douleur, la mort.

Si la fusion du tragique et du religieux possède, dans l'*Antigone* de Sophocle, l'intimité et l'importance essentielle que nous avons dites, le conflit qui oppose Créon et sa nièce doit non seulement la révéler, mais en surgir: autrement elle ne serait qu'adventice. Il faut, en d'autres mots, qu'une obligation religieuse vienne lier un des protagonistes à une nécessité absolue, inéluctable et indiscutable, et que l'adversaire s'emploie à briser ce lien. Or Antigone et Créon viennent à peine d'engager la lutte (une dizaine de vers a suffi à Sophocle), que la jeune fille, en célébrant la sainteté inviolable des lois éternelles, occupe la position qu'elle sait devoir lui coûter la vie. Du même coup, se découvre le sens du désaccord tragique.

Ce n'est pas Zeus qui a promulgué pour moi cette défense, et Diké, celle qui habite avec les dieux souterrains, n'a pas établi de telles lois parmi les hommes; je ne croyais pas non plus que ton édit eût assez de force pour donner à un être mortel le pouvoir d'enfreindre les décrets divins, qui n'ont jamais été écrits et qui sont immuables: ce n'est pas

<sup>12</sup> V. 465-468.

<sup>13</sup> Comme chacun sait, le cas d'Euripide est à réserver.

d'aujourd'hui ni d'hier qu'ils existent; ils sont éternels et personne ne sait à quel passé ils remontent. Ces décrets, ne craignant la volonté d'aucun homme, je ne devais pas, moi, être punie par les dieux pour les avoir violés<sup>14</sup>.

Ce discours sublime, Antigone y avait préludé lorsqu'elle s'ouvrait à Ismène de son projet (v. 72-77) et contestait le pouvoir de Créon à porter son décret (v. 48). Quoique le coryphée en certains endroits la blâme, non sans mesure toutefois, pour s'être abandonnée à des paroles violentes et hardies<sup>15</sup>, comme si elle avait péché par *hybris*, ne doutons pas qu'elle accomplit, à l'égard de son frère, un acte vertueux d'obéissance aux dieux et de piété. Car le coryphée et le chœur ne connaissent peut-être qu'une sagesse trop prudente et, en tout cas, pris entre la crainte du prince et l'admiration de l'héroïne, ils cèdent, Antigone s'en assure (v. 504-509), à la peur. Au vrai, libéré de la présence de Créon, le coryphée loue la fille d'Œdipe (v. 817, 836-838)<sup>16</sup>. Antigone, elle, n'hésite jamais et jusqu'à la fin sa conscience ne connaît pas le moindre doute. Bien au contraire, elle s'affermi dans le sentiment d'avoir pratiqué la piété: « Quel décret des dieux ai-je transgressé? Pour prix de ma piété, on m'appelle impie<sup>17</sup>. »

Le chœur a fait pressentir l'esprit de Créon, quand après avoir vanté l'habileté technique de l'homme, il ajoute:

Doué dans son industrie d'une ingéniosité inespérée, il va tantôt vers le mal, tantôt vers le bien, confondant les lois de la terre et le droit qu'il a juré par les dieux d'observer, quand il est à la tête d'une cité<sup>18</sup>.

C'est le roi qui se rend coupable et sa démesure va tout précipiter, son vertige, tout entraîner. Il veut imposer sa volonté, fût-elle contraire à celle des dieux. S'il oppose à sa victime qu'honorer Polynice constitue un manquement à l'égard d'Étéocle et une impiété, il ne faut voir là qu'un argument propre à masquer d'apparences vertueuses son exorbitante ambition. Toute cette discussion (v. 510-525) s'achève sur

<sup>14</sup> V. 450-460.

<sup>15</sup> Voici les passages: v. 383; 601-603 qui, d'ailleurs, n'est pas critiquement très sûr; surtout 853-856, et 872-875. Remarquons aussi que les malheurs causés par l'*hybris* ne frappent pas seulement le coupable, comme notre tragédie le montre bien, et que ceux qu'ils atteignent peuvent être pris dans un destin familial, ici celui des Labdacides (voir 583 et suiv.; 856 et suiv.).

<sup>16</sup> L'ironie que lui reproche Antigone, v. 839-841, ne provient pas nécessairement de l'intention du coryphée, mais peut-être de ce que sa louange a d'intempestif aux yeux de la condamnée.

<sup>17</sup> V. 921-928; cf. 940-943.

<sup>18</sup> V. 364-369.

une dernière raison du maître, la seule qu'il ait vraiment en son intérieur: « Tant que je vivrai, une femme ne commandera pas <sup>19</sup>. »

Du côté du chœur ne lui viendront que de timides oppositions, tout indirectes (v. 278-279, 574, 724-725), jusqu'à ce que Tirésias profère ses menaces. Hémon, lui, a tout motif de prendre une attitude contraire. Avant que, de la part des dieux, n'intervienne le devin, c'est lui qui voudra retourner les sentiments de son père et le rappeler à la mesure. Au début il y apporte d'habiles ménagements, mais bientôt entraîné par l'ardeur de sa passion, il met à nu le manque de prudence et de sagesse du roi (v. 705-723). Créon vient de parler trop clairement pour que la crainte de se tromper retienne son fils:

L'homme que la cité a mis à sa tête, il faut lui obéir dans les petites, dans les justes choses et aussi dans celles qui ne le sont pas <sup>20</sup>.

Stimulé par la dispute, il réaffirme, sans la moindre atténuation, son absolutisme démesuré: la cité appartient à son maître, qui y règne pour lui-même (v. 734, 736, 738). Il croit défendre son autorité, sans voir qu'il ne la défend pas « en foulant aux pieds les honneurs des dieux » (v. 745).

On ne revient pas d'une telle obstination (v. 1063) et Tirésias même ne réussira pas, tant qu'il voudra argumenter (v. 988-ss.), à convertir le malheureux aveuglé. Il y faudra les menaces augurales.

Sache que tu ne verras pas bien des fois se lever le soleil, sans que tu paies par la mort d'un être né de toi-même la rançon d'un autre mort, parce que tu as jeté sous terre un être qui vivait à sa surface, que tu as indignement enfermé un vivant dans un tombeau et qu'en revanche tu retiens ici un cadavre loin des dieux souterrains, sans honneurs funèbres, sans sépulture. Tu n'en as pas le droit, ni toi, ni aucun des dieux célestes; c'est une violence que tu commets. C'est pourquoi les divinités vengeresses qui poursuivent le crime, les Érinyes d'Hadès et des dieux te guettent et tu vas être pris dans les mêmes malheurs que ceux que tu as causés <sup>21</sup>.

Ces paroles apportent une confirmation sacrée à celles d'Antigone sur les lois éternelles, et les deux passages avec l'intervalle de lutte qu'ils limitent, forment le cœur même de la tragédie. Que les maux préparés et annoncés s'abattent sur lui, Créon, portant le cadavre de son jeune fils, « tient dans ses bras une preuve insigne que ce malheur

<sup>19</sup> Voir aussi vv. 484, 680.

<sup>20</sup> V. 666-667.

<sup>21</sup> V. 1064-1076.

ne lui vient pas d'autrui, mais qu'il est lui-même le coupable<sup>22</sup> ». Il reconnaît, trop tard, que sa sagesse était insensée, que sa folie a brisé la joie de sa vie, que ses efforts, inutiles contre l'empire des dieux, l'ont perdu (v. 1261-1276, 1317-1325).

« Ta puissance, ô Zeus, quel orgueil humain pourrait l'arrêter<sup>23</sup> ? » Lutte entre des hommes, mais en un champ où des forces plus qu'humaines commandent la victoire: nous avons là réalisée l'union du terrestre et de la portée supra-terrestre de la vie humaine. Si cette union ne demeure infrangible, ou l'on prive la tragédie de sa réalité vécue ou on la découronne de son sens profond. Alors quoi que l'on emprunte aux Grecs, on n'est pas de leur univers. Cocteau, qui transforme *Œdipe-Roi* en *Machine infernale*, ne conserve pas l'équilibre ancien. Trop de merveilleux se substitue à un sens religieux élémentaire mais sain, en sorte que l'hallucination absorbe la réalité humaine. Les personnages sont vidés pour combler les démons. Les classiques français, de leur côté (que Racine, le plus grand, s'inspire surtout d'Euripide est déjà significatif à cet égard), ne retiennent la religion de leurs héros qu'au titre de composante psychologique. Rien de plus conséquent au plan où ils se fixent. Mais, répétons-le, et ce n'est pas les déprécier, ce plan n'est plus celui d'Eschyle et de Sophocle. Chez ceux-ci la psychologie se développe à partir de la condition métaphysique de l'homme et en fonction de cette condition, qu'elle ne fait, en vérité, que traduire et concrétiser en cas personnels.

Anouilh tente une autre expérience. Il élimine tout élément religieux de son *Antigone*<sup>24</sup> en se situant au plan métaphysique de la condition humaine. Tout est ramené à l'homme qui devient alors à lui-même la mesure de ses actes. Et comme cet homme est celui de la déréliction, ces actes reçoivent tout leur poids et mouvement d'une concentration dans le sujet et non plus d'une attraction supérieure. Nous n'avons pas à examiner si le dramaturge exprime une philosophie d'époque ou la sienne propre. Cela en effet ne changerait

<sup>22</sup> V. 1257-1260.

<sup>23</sup> V. 604-605.

<sup>24</sup> La tragédie est de 1942. Comme elle ne comporte pas d'actes et qu'elle est écrite en prose, l'indication des références ne peut se faire que par les pages; ce procédé paraît assez singulier pour une œuvre de théâtre, mais il nous a semblé préférable à l'absence totale de références. Nous recourons toujours à la même édition: Jean ANOUILH, *Nouvelles Pièces noires*, Paris, La Table Ronde, [1947], p. [131]-212.



rien à la signification de cette philosophie que nous voulons reconnaître.

La nouvelle Antigone, comme son prototype, ensevelit Polynice contre le décret du roi. Mais ce n'est plus pour obéir à des lois « enfantées dans l'Éther » ; elle ne veut que rester fidèle à elle-même, s'affirmer en s'opposant à toute contrainte qui viendrait entamer son autonomie, résister à tout vouloir et à toute raison qui plieraient sa spontanéité. Elle n'a devoir qu'à son endroit. Elle n'a que ce devoir et ne veut rien connaître que ses exigences absolues. Impossible qu'elle pénètre jamais le monde de Créon. Quant à lui, il a accepté la charge politique et, par là, s'est lié de volonté. Comme pour un acteur, le rôle qu'il s'est attribué le réclame tout entier, s'empare de toutes ses énergies et le contraint à être autre que lui-même. On n'a qu'à voir s'affronter les adversaires. Créon a montré l'inanité des rits funèbres qu'à voulu accomplir Antigone : « C'est absurde. »

ANTIGONE: Oui, c'est absurde.

CRÉON: Pourquoi fais-tu ce geste alors ? Pour les autres, pour ceux qui y croient ? Pour les dresser contre moi ?

ANTIGONE: Non.

CRÉON: Ni pour les autres, ni pour ton frère ? Pour qui alors ?

ANTIGONE: Pour personne. Pour moi<sup>25</sup>.

Le roi ne peut ni sauver ni contraindre, mais seulement faire mourir la jeune fille (p. 179), car, il l'avoue à son fils, s'il est le maître avant la loi, il ne l'est plus après (p. 198). Elle, au contraire, ne connaissant pas d'obligation envers la cité ou quoi que ce soit, a pu dès l'abord opposer à Ismène qu'elle ne veut pas comprendre son oncle, qu'elle n'a pas d'exemple à donner comme lui, qu'elle ne veut pas avoir raison (p. 145-146). C'est encore son rempart, lorsque le prince veut la raisonner :

Je ne veux pas comprendre [ la tâche et la situation du politique ].

C'est bon pour vous. Moi, je suis là pour autre chose que pour comprendre. Je suis là pour vous dire non et pour mourir<sup>26</sup>.

Gardons-nous d'une facile interprétation, trop attentive à la matérialité des actes des personnages et de leurs situations au détriment de l'engagement humain qu'ils signifient et recouvrent. Hegel croyait trouver dans Sophocle, comme principale opposition traitée, « celle

<sup>25</sup> P. 178.

<sup>26</sup> P. 184.

de la vie morale, dans sa généralité spirituelle, qu'incarne l'État, et de la morale naturelle, représentée par la famille. Ce sont là les puissances les plus pures de la présentation tragique, puisque l'accord de ces deux sphères et leur action harmonieuse au sein de leurs réalités respectives constituent toute la réalité de la vie morale. Il me suffit de rappeler à ce propos les *Sept devant Thèbes* d'Eschyle et, plus encore, l'*Antigone* de Sophocle. Antigone vénère les liens du sang, les dieux souterrains, tandis que Créon ne vénère que Zeus, la puissance qui régit la vie publique et dont dépend le bien de la communauté<sup>27</sup>. » On voit dans cette interprétation le tragique tomber au niveau d'agirs humains privés de toute ouverture à une réalité supérieure, les dieux même n'y subsistant qu'en symboles *hypostasiés* de ces agirs antagoniques. Si notre étude se poursuivait dans des perspectives historiques, il faudrait voir quelle influence a pu exercer la conception hégélienne. Mais là n'est pas notre ambition. Nous avons simplement cité un texte utile pour découvrir avec justesse la position d'Anouilh. Chez ce dramaturge, l'exclusion du religieux est franche; elle ne retient même pas la symbolisation de lois morales en des dieux, ce qui était loisible à un artiste libre de refondre le sujet qu'il traite. Toutefois le philosophe allemand et lui, selon la diversité de leurs moyens, s'entendent pour réduire à l'homme brut, terrestre, le sujet du conflit, pour couper l'homme de toute attache au divin.

La rencontre se prolonge en cette conséquence que le devoir politique et son refus portent, comme une charnière, le poids entier de la tragédie. Mais au delà de ce carrefour, Anouilh prend dans une direction singulière que nous avons à reconnaître. Elle donne à l'œuvre sa grandeur. Créon, qu'on nous présente, n'est pas à confondre avec un politicien embarrassé dans une mauvaise passe. Il n'appartient pas davantage à la famille des héros cornéliens tiraillés entre deux impératifs absolus. Non plus tient-il place dans une galerie de types ou incarne-t-il l'idée d'ordre politique. Créon est un homme aliéné de soi par le jeu, peut-être vain, auquel il s'est consacré, de conduire les autres (p. 136). Quand il a abandonné ses livres, ses objets familiers (p. 136), les humbles joies dont se compose le bonheur

<sup>27</sup> HEGEL, *Esthétique*, t. 3, 2<sup>e</sup> partie, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1944, p. 266.

de vivre (p. 191), le « pathétique personnel » (p. 177), c'est soi-même qu'il a quitté. En se rivant au métier de roi, il a laissé son métier d'homme. Son choix fixé au moment que Thèbes a besoin d'un prince sans histoire (p. 176), il ne s'en laissera plus détourner, comme ferait Œdipe, par des propos sur sa vie individuelle (p. 177) ; ceci ne l'intéresse plus. En face de lui, Antigone soutient la comparaison avec Œdipe, mais alors pour accuser ressemblance :

Comme mon père, oui ! Nous sommes de ceux qui posent les questions jusqu'au bout <sup>28</sup>.

Elle est celle qui n'est disponible qu'à soi et veut le demeurer. Ensevelir Polynice n'a été pour elle qu'une occasion, qu'un prétexte. Antigone ne défend pas la morale naturelle représentée par la famille. Qu'elle n'ait pas distingué tout d'abord avec clarté entre son amour fraternel et l'affirmation entière de soi qui la meut, indique seulement une conscience encore mal déchiffrée. Sur ce point, en effet, son oncle parvient à la fléchir : en lui racontant l'histoire de sa famille, pour qu'elle la signe, si elle y tient à tout prix, de son « petit nom sanglant » (p. 186-189). Il s'en rend compte enfin, comme il l'explique au chœur :

Je le comprends maintenant, Antigone était faite pour être morte. Elle-même ne le savait peut-être pas, mais Polynice n'était qu'un prétexte. Quand elle a dû y renoncer, elle a trouvé autre chose tout de suite. Ce qui importait pour elle, c'était de refuser et de mourir <sup>29</sup>.

Ce qu'Antigone tout de suite a trouvé n'est pas autre chose, en vérité, mais le mystérieux mobile qui l'actionne depuis toujours : elle-même, son *moi* pur, enfin démêlé de toutes les configurations particulières qu'il épousait selon les circonstances pour tâcher à s'exprimer. « Elle s'appelle Antigone et il va falloir qu'elle joue son rôle jusqu'au bout », ainsi nous la présente dès le début le prologue. Maintenant qu'approche le terme et que la tension tragique atteint son maximum, son rôle consiste de moins en moins en telle ou telle action, de plus en plus son rôle et elle coïncident. Plus n'est besoin d'agir, il ne reste que d'être.

Au sein de l'apaisement trompeur auquel Créon l'a réduite, lui montrant comme Polynice — Étéocle aussi bien — mérite peu son

<sup>28</sup> P. 193.

<sup>29</sup> P. 196.

dévouement, explose la révolte. Et cette fois, révolte irrépressible. Première occasion, et forcément unique, où l'ardeur d'Antigone trouve à s'employer entière. Créon a parlé de bonheur. Son bonheur convient aux hommes en qui maturité et démission s'accompagnent, en qui toute jeunesse est morte et, avec elle, par la séduction des modestes proies attingibles, mort le désir d'une réalisation intégrale de soi. Antigone s'insurge.

Quel sera-t-il mon bonheur ? Quelle femme heureuse deviendra-t-elle, la petite Antigone ? Quelles pauvretés faudra-t-elle qu'elle fasse elle aussi, jour par jour, pour arracher avec ses dents son petit lambeau de bonheur ? Dites, à qui devra-t-elle mentir, à qui sourire, à qui se vendre ? Qui devra-t-elle laisser mourir en détournant le regard ?

Non, je ne me tairai pas ! Je veux savoir comment je m'y prendrai, moi aussi, pour être heureuse. Tout de suite, puisque c'est tout de suite qu'il faut choisir. Vous dites que c'est si beau la vie. Je veux savoir comment je m'y prendrai pour vivre<sup>30</sup>.

Vous me dégoutez tous avec votre bonheur ! Avec votre vie qu'il faut aimer coûte que coûte. On dirait des chiens qui lèchent tout ce qu'ils trouvent. Et cette petite chance, pour tous les jours si on n'est pas trop exigeant. Moi, je veux tout, tout de suite, — et que ce soit entier, — ou alors je refuse ! Je ne veux pas être modeste, moi, et me contenter d'un petit morceau si j'ai été bien sage. Je veux être sûre de tout aujourd'hui et que cela soit aussi beau que quand j'étais petite — ou mourir<sup>31</sup>.

Inutile de souligner la grandeur et la puissance d'une telle œuvre. On en est saisi en même temps qu'on les découvre parentes de Sophocle. Nous nous promettions, cependant, d'observer le déplacement du centre tragique — nous pensons maintenant l'avoir fait — pour en dégager les conséquences. C'est à quoi se portera dès lors notre attention.

Une tragédie ne vit pas sans absolu. Quand Antigone est religieuse, l'absolu de son vouloir, sans cesser de lui être intime, découle de son obéissance aux dieux. C'est donc l'empire de la volonté divine qu'on trouve en jeu de son côté et rien ne saurait ébranler cet empire. De l'autre côté, un vouloir, celui de Créon, essaie de s'ériger en un absolu qu'il n'est pas. Ainsi la dualité nécessaire au conflit provient d'une différence de niveau ; c'est une dualité d'ordres des êtres. L'esprit sacrilège, qui en aveugle tente de l'abolir, *manque à sa con-*

<sup>30</sup> P. 191.

<sup>31</sup> P. 193.

*dition humaine* et loin de se hisser au sommet de sa perfection, accumule les désastres autour de lui. L'autre, dans sa soumission, se réalise, nous verrons comment, plus tard, à propos de la douleur et de la mort.

Dieu exclu, force est de situer l'absolu des vouloirs en des natures humaines closes sur soi. Mais alors tout va reposer sur une base absurde. Car ces natures, elles aussi, se situent à leur tour, et c'est au même niveau. Comment concevoir un même ordre de réalité à deux absolus et à deux absolus en opposition ? Tantôt, le seul qui fût réel participait d'un ordre supérieur, différent. Ici les deux se veulent réels et appartiennent à un plan unique. En logique élémentaire, on multiplierait les dieux. Mais passons. Cela devrait annihiler toute véritable possibilité de tragique pour la réduire à un passe-passe, si l'esprit moderne se montrait moins friand d'absurde. Puisque l'acte de Créon ne possède plus l'absurdité de s'élever contre les lois divines, on ne trouvera plus en son désordre le principe de l'action tragique. On devra chercher celui-ci dans l'élan qui soulève Antigone vers une plénitude d'être et qui est nécessairement voué à l'échec. Or l'aspiration à la plénitude est inscrite dans notre être même, on pourrait dire, en un sens <sup>32</sup>, qu'elle est notre être. La conclusion ne saurait s'éviter: la faille existe dans notre être; c'est déjà la nature de l'homme que l'absurde blesse incurablement; c'est la condition de l'homme d'être « touché à mort ». L'absurde: la moelle de sa substance.

Il n'y a plus de liberté qu'en une acceptation lucide, ennemie de tout espoir, et une conduite conséquente: « faite pour mourir », Antigone n'a qu'à le reconnaître et agir en être « fait pour être mort ». Être libre de la peur du néant vers lequel on s'achemine et du néant qu'on porte en soi: il n'existe pas, au fond, d'autre contenu de la liberté. L'homme qui a souci de sa dignité n'a pas à désirer d'autre viatique. Ce pain âpre suffit. Lui seul est sain. Tout cela est cohérent, trop cohérent. Ici, nous pourrions nous reposer un peu en imitant certains philosophes, épris de pensée immergée dans l'existant et qui s'amusent follement à la dialectique. Si tout est absurde, l'attitude d'Antigone ne l'est peut-être pas suffisamment. Je veux dire qu'envers une condition absurde, il conviendrait de se comporter

<sup>32</sup> Au point de vue de l'agir, qui est perfection de l'être dont il émane.

absurdement. Alors c'est Créon qui livre une véritable image de l'homme, avec son « air d'impuissance et de croire qu'on peut tout » ; ou même les gardes, qui se laissent vivre. On répondrait, sans doute, que cela est encore plus cohérent et on irait à l'infini. Il fallait s'y attendre. Que reste-t-il donc ? Peut-être, résignés à l'impuissance, d'aller rejoindre dans sa vie agreste un très vieil ancêtre de l'espèce, Héraclite d'Éphèse . . . Mais laissons cela.

Il importe davantage de considérer l'exaltation du tragique qui se manifeste là. Comme il ne résulte plus d'une inévitable rencontre d'activités adverses, il acquiert une valeur en soi, parce qu'il tient lieu comme d'une nature, enraciné qu'il est dans l'être. D'où la nécessité pour l'homme de vivre tragiquement. Ne restons pas sourds. Depuis assez longtemps l'homme occidental s'abêtissait dans une sottise admiration de soi, optimisme et lumières, pensait-on, pour qu'un cri de protestation eût droit de s'élever, une révolte d'éclater. Que de fadeurs, de laideurs, de difformités, le « How beautiful mankind is » de la Renaissance avait fini par maquiller ! Mais dans l'intérêt plus lucide qu'on oppose à une béate satisfaction de soi, il faut veiller à ce que le mal ancien ne se glisse et, cette fois, plus subtil parce que moins bête d'apparences. Car telle façon de s'intéresser à soi sans admiration et même sans amour, peut bien se résoudre en l'admiration et l'amour les plus nocifs. Si donc on ne peut que se féliciter d'une réinvention du sens tragique dans l'existence humaine, on ne doit pas cacher que l'homme court le danger de se complaire en lui-même encore, quand il refuse de dépasser le tragique : en le goûtant, il se savoure ; en l'épuisant, *il se réalise dans le vide*, ce qui d'ailleurs n'a rien que de logique. Ne se trouverait-il pas au fond de cette attitude un reste de romantisme mâtiné de « grandeur » nietzschéenne ? Quoi qu'il en soit, il nous apparaît que, affecté d'une valeur absolue qui n'est pas sienne ou, si l'on veut, convoité et accepté pour lui-même, le tragique se détruit. Il perd son sérieux pour devenir une pose. Les paroles, les gestes, la trame de l'action, peu importe le style où on les aura coulés, servent de charpente à un pauvre drame tournant court.

Anouilh a inséré dans son œuvre une longue prose, dont la récitation par le chœur réunit les deux moments du spectacle. C'est un texte

capital (p. 165-166). Jouant d'une antithèse, l'auteur rend sensible la noblesse de la tragédie, selon sa conception, en ce que le ressort de l'action consiste au pur besoin d'apprendre et de se dire ce qu'on est, ce que c'est que d'être humain. Toujours la même fidélité on le voit. Dans le drame, au contraire, on se trouve bien plutôt en face d'un embarras passager que d'une indestructible condition absurde; aussi l'âme du drame s'affirme en un effort utilitaire, un effort « pour en sortir ».

Maintenant le ressort est bandé. Cela n'a plus qu'à se dérouler tout seul. C'est cela qui est commode dans la tragédie, on donne le petit coup de pouce pour que cela démarre . . . Après, on n'a plus qu'à laisser faire. On est tranquille. Cela roule tout seul. C'est minutieux, bien huilé depuis toujours.

C'est propre, la tragédie. C'est reposant, c'est sûr . . . Dans le drame, avec ces traîtres, avec ces méchants acharnés, cette innocence persécutée, ces vengeurs, ces terre-neuve, ces lueurs d'espoir, cela devient épouvantable de mourir, comme un accident. On aurait peut-être pu se sauver, le bon jeune homme aurait peut-être pu arriver à temps avec les gendarmes.

Prenons garde que « le bon jeune homme » ne se laisse pas facilement éconduire et qu'il en sommeille un, peut-être, au fond de Créon sous son « air d'impuissance et de croire qu'on peut tout ». Sophocle n'éprouve aucune difficulté à envoyer le roi, enfin convaincu de son erreur, au tombeau d'Antigone. Même, cette démarche s'impose, parce qu'elle marquera plus fortement l'impuissance de Créon à se soustraire au destin. Il s'est engagé trop avant: aucune bonne volonté de sa part ne saurait arrêter le cours des maux déchaînés. Un vouloir souverain l'attendait là; il est pris. Il est entendu qu'il ne réussira pas à échapper. « Quand un mortel s'emploie à sa perte . . . » Le Créon d'Anouilh, n'ayant rien à démêler avec une divinité vengeresse, « aurait peut-être pu arriver à temps »: un peu plus de promptitude dans la décision, et le « bon jeune homme » sauvait nièce, fils et femme. Simple accident.

Un seul moyen subsiste d'éviter pareille déchéance: le déterminisme. « On est tous innocents en somme ! » On n'a plus besoin de la gravité religieuse d'Antigone, dans ces conditions; il ne faut qu'un rien, « un regard pendant une seconde à une fille qui passe et lève les bras dans la rue, une envie d'honneur un beau matin »; il ne faut qu'un incident banal et il le faut banal, pour le démarrage. La course sera tragique? Simple affaire de chronométrie. Je ne force rien;

ce texte du chœur est là, dans lequel Anouilh avance trop clairement l'idée de machine. Nous devons comprendre que la machine n'est plus infernale, qu'elle n'est pas humaine, qu'elle est physique. On pense peut-être au destin grec. À tort. Le destin requiert la soumission ou provoque la révolte qu'il brisera. Il importe de l'entendre en ces termes et, en même temps, de se faire une juste idée de la soumission, qui n'est pas abdication, mais reconnaissance de ses limites, rentrée en soi, reprise de soi.

J'ignore si Anouilh, comme beaucoup de modernes, a prétendu jouer à l'adulte qui reprend à des enfants géniaux leurs trouvailles, pour les dégager d'expressions inspirées par une terreur superstitieuse et les rendre à leur vérité pure. Cette intention ne serait pas, que subsisterait l'équivoque. Antigone constituait un symbole dans notre culture occidentale. Qu'on s'insurge contre le contenu du symbole, serait-ce légitimement, n'autorise pas à le détourner de son sens. Chacun, en tout cas, demeure libre de déplorer la manœuvre. Cela posé, rien n'empêche de reconnaître la puissance et la vérité avec lesquelles Anouilh expose la condition de l'homme sans Dieu. Personnellement, je trouve encore louable la résolution du dramaturge de ne pas tourner en paradis cette absence de Dieu. Mais l'homme est-il vraiment seul ? Serait-ce lui, au contraire, qui voudrait s'édifier une solitude ? La réponse nous entraîne maintenant à des considérations proprement chrétiennes. On ne s'attend pas à trouver ici une démonstration de l'Être premier. Notre propos vise à une reconnaissance de positions qui, d'ailleurs, peut utilement éclairer un choix, portant en elle-même son éloquence.

Si l'on demande au christianisme de projeter sa lumière sur le problème exposé, on s'aperçoit qu'il résout la tragédie. Nous parlons d'une résolution, ce qui est tout différent d'une élimination. Le stoïcisme offre un exemple d'élimination par le mépris où il fait tenir la douleur. De même la pensée hindoue, dans la mesure où le monde matériel ne lui apparaît qu'illusion et obstacle. Je pense, en particulier, à certains poèmes de Tagore dont la sérénité dans la souffrance compose le secret. On saisit que ces attitudes, malgré leur noblesse, répondent à l'angoisse humaine par la négation d'une de ses composantes, en fait celle qu'a respecté Anouilh. Déjà nous avons



dit qu'il fallait les conserver toutes deux, réalisme terrestre et religion. Le christianisme présente une solution parce qu'il comporte une doctrine de la religion ferme et complète. Antigone obéissait à la divinité, en quoi elle est admirable. Mais la vue est courte; elle ne perçoit d'autre relation à Dieu que celle-là et, surtout, n'atteint pas à son fondement. Se soumettre parce que tel est le rôle de l'inférieur. Au delà de ce devoir de résignation, aucune lumière pour l'assurer. Et cela la rend plus émouvante. Le chrétien, lui, peut ouvrir ses Livres saints, écouter l'authentique parole de Dieu: « Au commencement Dieu créa ciel et terre. » Ce petit texte, cette première ligne, ce qu'elle enseigne et que les anciens n'ont pas su, renouvelle tout. Dieu est transcendant, le Très-Haut, et, le demeurant, est la source de tout être. S'il est la source à l'origine, il l'est encore de l'accomplissement de tout être. C'est en lui, en retournant à lui, que toute créature trouvera sa perfection. La religion, dans ces perspectives, vient précisément établir la communication de l'homme au Principe de son être. Saint Thomas expose avec netteté ce rapport de la religion au dogme de la création. Ayant emprunté à saint Augustin, comme possible, une étymologie qui fait dériver *religion* de *religere*, *lier de nouveau*, il poursuit en expliquant:

En termes propres, on dit d'une chose qu'elle est liée, quand elle est attachée à une autre en sorte qu'elle n'ait plus la faculté de se porter vers d'autres. Mais re-lier importe une liaison renouvelée. Ceci montre qu'on est lié à qui on avait d'abord été uni, mais dont on a commencé de s'éloigner. Ainsi de toute créature. Elle a existé en Dieu avant d'être en soi. Puis, elle est sortie de Dieu, commençant, pour ainsi dire, à s'éloigner de lui pour être dans son essence propre, par la création. Pour cette raison, toute créature raisonnable doit se re-lier à Dieu à qui elle avait été unie avant même qu'elle fût<sup>33</sup>.

Quand donc, faute de concevoir Dieu comme créateur, on ignore que l'homme peut et doit rester en communication avec *l'océan infini de l'être*, il n'est pas étonnant que de toutes parts l'on se sente envahi par le néant; c'est l'inquiétude de la conscience qui ne découvre aucun appui consistant où se poser et assiste, impuissante à l'enrayer, au perpétuel écoulement de son être. Nous pouvons difficilement nous représenter, imbus que nous sommes d'idées chrétiennes, la compénétration, dans une même âme, de la religion antique de pure soumis-

<sup>33</sup> *Contra Impugnantes* . . . , c. 1.

sion et de l'expérience de cette « grande misère de l'homme, pour reprendre saint Augustin<sup>34</sup>, de ne pas être avec celui sans qui on ne peut être<sup>35</sup> ».

Si la pensée antique n'a pas connu Dieu créateur, c'est pour avoir manqué à le connaître comme amour: là où réside la plus grande difficulté de notre doctrine, se trouve son prix. Pourquoi, en effet, l'Être parfaitement heureux en lui-même voudrait-il créer d'autres êtres? Il n'a rien à acquérir; sa perfection n'a besoin de rien ni de personne. Le don qu'il fait de l'être, par conséquent, reste un pur don, une libéralité, une œuvre d'amour. L'amour seul peut tirer Dieu, oserait-on dire, de l'isolement où sa perfection transcendante semblerait, à nos pauvres esprits, le confiner. Telle est la clef qui a ouvert la main toute-puissante de Dieu<sup>36</sup>. Avec cette assurance, l'homme ne connaît plus de destin tragique: un don de pur amour doit être sans repentance. Quoi qu'il arrive donc et qui dépasse son entendement, il sait reposer sur une miséricorde indéfectible. Ses relations à Dieu s'établissent désormais selon un régime de confiance amicale. Le Christ de l'Incarnation rédemptrice est là, suprême garant. Il faut croire l'Amour, comme nous y presse saint Jean<sup>37</sup>.

Claudiel a eu le sentiment exact de ces réalités, qui nomme « mystère » son *Annonce faite à Marie*. Violaine souffre au moins autant qu'Antigone; elle aussi voit venir la mort. Pourtant elle n'est pas tragique; elle ne pourrait l'être qu'en perdant sa foi. Je sais que cette vérité est dure à beaucoup de chrétiens touchés par la phobie du nietzschéisme. Pour ces esprits, le christianisme doit être tragique, ou il passera pour une religion de faibles qui consacrent la souffrance, qu'ils sont incapables de surmonter, et se consolent de la dureté de l'existence par l'espoir d'une autre vie. Il y a de ces faibles. Leur lance la première pierre, celui qui . . . Et que changent-ils à la

<sup>34</sup> *De Trinitate*, 14, 2, 6.

<sup>35</sup> On en percevrait une conséquence, je crois, dans l'enseignement de Platon et d'Aristote. Quand pour soustraire l'homme à sa condition caduque, ils lui proposent de s'immortaliser, ils lui offrent la contemplation philosophique du divin, sans lui indiquer de moyens proprement religieux, et l'on ne voit pas, non plus, que leur religion personnelle les ait ici inspirés.

<sup>36</sup> Saint THOMAS, *In II Sententiarum*, prol.

<sup>37</sup> *1<sup>ère</sup> Epître* 4, 16. Nous empruntons cette façon de traduire (au lieu de: croire à) au P. B. ALLO, *L'Évangile spirituel de Saint Jean*, Paris, Le Cref, 1944, p. 124-125.

nature de la vie chrétienne ? La foi en l'amour de Dieu et l'espérance qu'elle engendre apportent la paix, sans doute, et même une paix qui surpasse toute expérience. Encore faut-il que cette foi vive en toute occasion; qu'elle possède la vitalité d'inspirer une espérance jusque contre toute espérance. Une remise de tout l'être aux mains de l'Autre est exigée, une remise à opérer non pas dans la fatigue de la défaite, mais avant le combat, justement lorsque l'être va bander toutes ses énergies pour sa défense. Cela dépasse en force et en grandeur le plus sombre tragique. Il s'agit, en effet, de *croire* l'Amour, de s'abandonner à lui dans l'obscurité de la foi, sans demander que Dieu épelle sans cesse à l'âme les initiatives de sa charité et leur raison. On parle de croire l'Amour et non de goûter des caresses. Le dialogue des deux sœurs, au troisième acte de *l'Annonce*, aborde ce thème :

MARA: Il est facile d'être une sainte quand la lèpre nous sert d'appoint.

VIOLAINE: Je ne sais, ne l'étant point.

MARA: Il faut bien se tourner vers Dieu quand le reste n'est plus là.

VIOLAINE: Lui du moins ne manquera pas.

MARA: Peut-être, qui le sait, Violaine, dis ?

VIOLAINE: La vie manque et non point la mort où je suis.

Car si l'amour de Dieu est grand, il l'est « comme celui du feu pour le bois quand il prend ». Il consume. Quant à la paix qui en découle, on se fiera au témoignage de ceux qui l'ont partagée pour en connaître. Aucun d'eux ne la donne à confondre avec la platitude. Le mystère est source de courage, jusqu'à l'héroïsme; il n'affadit rien.

L'Évangile n'enseigne pas une méthode d'accentuer le relief de nos expériences psychologiques. Risquerai-je une expression détestable ? La grâce évangélique ne vient pas corser le drame humain. Accomplissement de la promesse divine, elle est une joie, la joie de la bonne nouvelle: la présence de l'Emmanuel, de *Dieu avec nous*. Quand l'homme s'emploie à sa perte, Dieu descend le sauver. Folie pour les Grecs, mais réplique au scandale, qui avait tant provoqué leurs esprits, de dieux uniquement jaloux de leur empire et ignorant la miséricorde. Ainsi le christianisme ne rejette pas le tragique ancien, mais le résout, en montrant jusqu'où l'attention divine accompagne l'homme. Par le fait même, il contredit le tragique moderne d'Anouilh, qui raidit l'homme dans sa solitude pour lui insuffler la satisfaction amère de son néant. Si, dans les considérations qui vont

suivre, nous citons l'*Annonce faite à Marie*, on comprendra que c'est pour établir nos comparaisons sur des œuvres théâtrales. Nous avons à cela, cependant, une autre raison et c'est que Claudel, selon le mot de Ramuz, a le zèle de l'être.

Dans chacune des trois positions relevées, la douleur et la mort se revêtent d'une valeur et d'une signification spéciales. Après ce que nous avons dit, rien n'est plus facile que de concevoir comment les anciens voyaient dans la souffrance l'éducatrice de l'homme. Le thème ne s'en est pas perdu; on le retrouve dans nos littératures. Peu d'expressions, cependant, lui ont été données qui atteignent à la force et la netteté dont Eschyle eut le secret:

Zeus a ouvert aux hommes les voies de la prudence, en leur donnant pour loi: « Souffrir pour comprendre. » Quand, en plein sommeil, sous le regard du cœur, suinte le douloureux remords, la sagesse en eux, malgré eux, pénètre. Et c'est bien là, je crois, violence bienfaisante des dieux assis à la barre céleste<sup>38</sup>.

Nous savons quelle est cette sagesse et qu'elle est toute pratique: se connaître, afin de ne pas outrepasser les bornes fixées aux mortels. Si elle n'est pas exactement la piété, elle la foment. Avec une pointe de tristesse ou de désabusement absente des vers cités d'Eschyle, Sophocle reprend la leçon dans le mélodrame final d'*Antigone*:

La sagesse est de beaucoup la première source de bonheur: il ne faut pas être impie envers les dieux. Les paroles hautaines, par les grands coups dont les paient les gens orgueilleux, leur apprennent, mais seulement quand ils sont vieux, à être sages.

Le chrétien aussi apprend à se connaître dans l'épreuve qui met l'âme à nu. Le désespoir s'élèverait, en lui aussi, sans une autre connaissance qui change la douleur en patience:

Il est trop dur de souffrir et de ne savoir à quoi bon.

Tout ce qui doit périr, c'est cela qui est malade, et tout cela qui ne doit pas périr, c'est cela qui souffre.

Heureux celui qui souffre et qui sait à quoi bon<sup>39</sup>!

Le dépouillement ne doit pas laisser l'âme en face de son rien; il doit la purifier, pour qu'elle trouve Dieu qui l'attend en elle et mérite la liberté de répondre à son amour.

L'amour a fait la douleur et la douleur a fait l'amour.

Le bois où l'on a mis le feu ne donne pas de la cendre seulement mais une flamme aussi.

<sup>38</sup> *Agamemnon*, v. 176-184.

<sup>39</sup> *L'Annonce* . . . , acte 4.

Dieu est avare et ne permet qu'aucune créature soit allumée,  
 Sans qu'un peu d'impureté s'y consume,  
 La sienne ou celle qui l'entoure, comme la braise de l'encensoir qu'on  
 attise <sup>40</sup> !

Parce que Dieu ne veut rien de moindre pour bonheur des hommes que sa propre félicité, il ne peut vouloir qu'ils se préparent à ce grand partage autrement qu'en prenant ses mœurs. Aussi doivent-ils s'efforcer de conquérir la plus souveraine liberté à l'endroit de tout ce qui n'est pas Dieu, liberté qui est à l'image de celle de Dieu. Comme c'est dans son infinie perfection seule qu'il trouve toute béatitude, de même aucune créature n'entrera dans cette béatitude, sinon par l'amour de la seule perfection divine. Pour l'échange de ses mœurs humaines contre les divines, l'homme jouit de l'aide puissante de la souffrance « quand elle est aussi volontaire que le péché ». Il reste l'arbitre de son choix. Il peut reculer devant la douleur, mais alors qu'il se souhaite un moindre bonheur, se demandant de qui il est le plus aimé, de lui-même ou de Dieu.

On voit l'intolérable abus qu'il y aurait à prétendre découvrir un « dolorisme » dans la doctrine chrétienne, qui présente, au contraire, la souffrance liée aux exigences d'un achèvement positif de l'homme en Dieu. Encore une fois, elle propose une vie dans le mystère. Mais le mystère élu, comme climat d'existence, par l'effet d'une charité qui répond aux avances du *premier Amour*, elle fournit une réponse au *pourquoi* de la souffrance. Dialogue entre l'âme et Dieu. Dialogue interdit aux personnages d'Anouilh: au delà de cet horizon terrestre, ils ne connaissent pas d'interlocuteur. Pour eux, une certitude existe: les maux, dans toute leur variété, sont là et l'homme ne saurait éviter leur recontre. La souffrance est un fait brut contre lequel chacun vient buter. Elle avertit l'homme que ses rêves d'achèvement ne trouveront pas l'espace où s'édifier: tout est fait, tout est calculé pour la rentrée dans le vide, pour la mort. De noblesse morale, il n'en subsiste qu'une authentique: ne pas se cacher son sort par frayeur, ni essayer de s'y soustraire en poursuivant le bonheur. Voici de nouveau le travestissement d'Antigone. Lorsqu'elle est condamnée, Sophocle l'amène à comparer son destin à celui de Niobé. A quoi le coryphée répond:

<sup>40</sup> *L'Annonce* . . . , acte 3.

Mais elle était déesse et issue des dieux; nous, nous ne sommes que mortels et issus de mortels. Pourtant, quand tu ne vivras plus, ce sera une grande gloire pour toi qu'on aille jusqu'à dire que tu as eu un sort égal à des êtres divins dans la vie et ensuite dans la mort<sup>41</sup>.

La même pensée est reprise par le chœur, un peu plus loin (v. 944-987). Sans élucider pour elle-même l'assimilation aux dieux par la douleur et dans la mort, nous retiendrons qu'elle représente une donnée importante aux yeux de Sophocle. Son *Œdipe à Colone* le montrerait, s'il en était besoin, par l'apaisement grandiose qui y descend sur la fin du vieux roi-mendiant, parce que ses malheurs l'ont distingué d'entre les mortels. Si obscure que soit cette consécration par la souffrance, elle sépare radicalement Sophocle et Anouilh.

Antigone, chez nos deux dramaturges, meurt par fidélité: dans un cas, fidélité à soi; aux dieux, dans l'autre. Touchant celle-ci, je voudrais simplement ajouter quelques réflexions complémentaires. Il y a dans l'homme plus que l'homme. Cela, jamais on ne pourra faire que les Grecs ne l'aient pensé ou, du moins, pressenti. De ce fait, l'homme est sollicité par l'attrait de quelque bien supérieur, divin, alors même qu'il est mêlé à l'existence commune. Pour suivre ses aspirations, il lui faut quitter une vie dont les mesquineries ne lui laissent pas de loisir intérieur. De là, chez Platon, pour caractériser la vie ascétique du philosophe désireux de contempler, une vigoureuse métaphore, qui ne se laisse pas écartier comme celles d'un écrivain étourdi. La vie selon l'esprit est *un exercice de la mort*<sup>42</sup>. Nous touchons à une constante de l'agir moral. Celui qui s'attache à une valeur supérieure — Antigone à la pieuse obéissance aux dieux, — s'engage au dévouement et à la résistance à toute pression trop étroite, qui viendrait lui ravir la liberté d'être à son culte. S'il s'agit d'une situation tragique, le réseau de contraintes se sera à tel point resserré qu'il est devenu impossible de concilier la fidélité à l'idéal et la vie parmi les hommes. Pour continuer d'être selon le meilleur de soi, il n'y a plus d'issue que dans la mort.

Ce ne sont là que rudiments; nous ne songeons pas à le cacher, bien au contraire. Leur simplicité même permet de surprendre le glissement de valcurs qui s'opère chez Anouilh. Nous venons de voir

<sup>41</sup> V. 834-838.

<sup>42</sup> *Phédon*, 67d; 80e-81a.

qu'Antigone, l'ancienne, ne peut échapper à la mort, parce qu'on lui rend impossible l'accord de ses devoirs religieux, exigence suprême dans son estime, et de la société des hommes. La nouvelle, tout à l'opposé, parce que son créateur a détruit tout ordre de réalités supra-humaines, se voit contrainte d'évoluer sur un plan unique, sans relation à rien, sans ouverture à rien d'autre. Son être est confiné à ce plan. Les rouages y sont bien ajustés, bien huilés; tout pousse fatalement au terme, la mort. S'il lui est impossible de vivre là, il s'avère tout simplement impossible de vivre. Ce seul ordre de réalité, donc, où l'homme soit jeté pour l'existence, se révèle d'une structure qui brise toute possibilité d'être. Sans doute, on peut continuer de vivre, comme les gardes de la tragédie, manger, digérer, accomplir en automate quelque tâche, aller aux plaisirs. Mais c'est un exister brut, pour gens qui ignorent ce que c'est d'être homme. Mais être, avec la conscience que cela implique de sa condition humaine, non, on ne peut pas être. Antigone est faite pour être morte. Une seule réalisation de soi attend l'homme lucide, est digne de sa lucidité: sa propre destruction. Je n'invente pas de paradoxismes; s'il s'en trouve malgré tout, c'est que je dois en traduire. Violaine et sa sœur grecque, malgré leurs différences, acceptent de mourir, pour *rester* ce qu'elles ont commencé d'être quand elles ont introduit en ce monde une exigence venue de plus haut les solliciter. Pour l'avoir accueillie, les voilà citoyennes d'un autre univers. Elles regagnent leur patrie <sup>43</sup>.

Pour l'avoir destinée au néant et pour lui en avoir donné le goût, Anouilh devait infuser à son héroïne — je ne dis pas le désespoir, ce serait trop peu — la haine de l'espoir, la rage contre ses plus timides insinuations. Continuons la lecture d'un texte commencée plus haut:

Nous sommes de ceux qui posent les questions jusqu'au bout. Jusqu'à ce qu'il ne reste vraiment plus la plus petite chance d'espoir vivante, la plus petite chance d'espoir à étrangler. Nous sommes de ceux qui lui saute dessus quand nous le rencontrons, votre espoir, votre cher espoir, votre sale espoir !

Un peu plus loin, d'Œdipe, quand il se fut bien assuré « que rien, plus rien, ne pouvait le sauver » :

<sup>43</sup> Ceci dit sans prétendre lever les incertitudes et les hésitations des auteurs tragiques sur l'au-delà. Elles n'affectent pas d'ailleurs notre point de vue.

Alors, il s'est calmé tout d'un coup, il a eu comme un sourire, et il est devenu beau. C'était fini. Il n'a plus eu qu'à fermer les yeux pour ne plus vous voir<sup>44</sup> !

Telle est donc la beauté de l'homme et tel, le repos qu'on lui promet: ayant appris dans la lutte que tous les chemins mènent à la mort, dépouiller toute illusion et toute espérance d'en découvrir un inconnu, et sombrer. « C'est reposant, la tragédie, parce qu'on sait qu'il n'y a plus d'espoir, le sale espoir<sup>45</sup>. » Nous n'avons plus à nous appesantir sur le parallèle: le désespoir de l'autre Antigone, très réel, venait de l'impuissance où on la mettait d'honorer les dieux. Elle ne désespérait pas d'être elle-même, selon le plus intime de ses convictions, de leur agréer. Il relève d'une philosophie trop facile, dont la mode avec son tapage ne voile pas le navrant simplisme, de ne reconnaître dans l'espoir qu'un besoin d'évasion et, alors, de le ranger dans la catégorie des faiblesses de l'esprit humain. Rien n'indique avec pleine évidence, que la pire faiblesse ne se loge pas dans la pensée qui prétend découvrir celle qu'elle imagine et que nous avons dite, et jouer le tragique en la méprisant. L'espoir a ses dossiers historiques et il les remplit des témoignages des hommes qu'il a fait vivre. Est-ce honnêteté, est-ce courage de pensée, que d'écarter sans plus la leçon de leur expérience ?

Deux visages d'Antigone: deux humanismes, deux philosophies. Le christianisme ne peut leur réserver un même accueil. L'une, en avouant son échec, se tourne en attente du salut. Par ce qu'elle ignore, elle plonge l'homme dans l'angoisse; mais, ne cachant pas son ignorance, ne prétendant pas fournir une solution qui lui échappe, elle prépare au cœur de l'homme, elle y affine, l'ouïe intérieure que la bonne nouvelle viendra séduire. L'autre, avec sa tentative d'ériger l'échec en réussite, ne laisse aucune prise au salut. Avec violence, elle ferme l'homme sur lui-même, enclôt sa misère, pour qu'il assiste au progrès du néant dans son être. À l'homme ancien, qui avait pour devoir de *se connaître*, de savoir qu'il est mortel et non pas dieu,

<sup>44</sup> P. 193.

<sup>45</sup> Je trouve agaçant qu'un maître du dialogue aussi puissant qu'Anouilh s'abaisse à l'emploi répété de "sale" espoir. On conçoit que les *minores* suivent les ornières de la mode. Ils sont assez nombreux à croire sauver le monde en prononçant *sale* tout ce qui ne leur agréé pas; Anouilh a droit de se respecter.



quand il apprend qu'il *est connu de Dieu* <sup>46</sup> et de quel Dieu, il est possible de présenter un nouveau devoir: « Reconnais, chrétien, ta dignité ! » Alors il acquerra aussi l'art de se réjouir dans ses souffrances, n'ignorant plus ce qu'elles accomplissent en lui.

Rosaire BELLEMARE, o.m.i.,  
professeur à la faculté de théologie.

<sup>46</sup> *Épître aux Galates* 4, 9.

# *Culture et loisir au Canada français*

---

## I. — LE PROBLÈME.

La prospérité si souvent promise au Canada semble vouloir fondre sur lui, en ces années d'après-guerre, un peu à la façon d'un torrent. Les circonstances les plus diverses, voire deux conflits mondiaux, conjuguent leurs effets pour préparer un bel avenir à ce pays qui achève à peine de parfaire sa laborieuse et fragile intégrité. Une seule chose à redouter: c'est que pareille affluence n'enlève, en son débordement même, à la terre où elle se déverse, le temps d'en tirer un profit véritable.

L'histoire atteste que le Canada a choisi de croître selon un rythme bien différent de celui qu'ont adopté les États-Unis d'Amérique. Indépendance, confusion, activité fébrile et développement massif ont là-bas fait leur œuvre: voici qu'en moins de deux siècles un peuple nouveau a conquis l'hégémonie du monde. Mais combien plus modestes et indéterminées apparaissent les destinées du peuple canadien! C'est le minuscule à côté du colossal; c'est l'austère tutelle auprès de l'émancipation; c'est le multiple qui s'obstine à durer en face du multiple impatient de se fondre dans le tout. Là, des méthodes faciles, toutes de licence et d'opportunisme, ont produit un succès aussi rapide que tapageur, tandis que d'incessants efforts et de complexes procédés n'aboutissent ici qu'à des tâtonnements dans la réalisation d'un pays consistant et libre.

Il y a bien un adage qui affirme que «le temps respecte peu ce que l'on fait sans lui<sup>1</sup>» et sur la foi de cette sagesse peut-être est-il permis de présumer que les sommets où parviendront les destinées canadiennes, plus difficiles à atteindre parce que plus élevés, offriront aussi plus de stabilité et de vraie grandeur. C'est du moins ce que promettent ceux qui, toujours, dans l'évolution du Canada, se

<sup>1</sup> BOILEAU, *Art poétique*.

sont opposés à la précipitation, s'obstinant à entraver tout essor trop brusque et inopiné.

#### LE CANADA FRANÇAIS . . .

Face à la prospérité qui s'en vient, les mêmes éléments se dressent encore, préoccupés d'établir avant tout une direction clairvoyante aux progrès en cours.

Ce sont eux qui empêchent le peuplement hâtif du pays par immigration massive; eux qui se refusent à une participation totale aux grandes guerres; eux toujours qui atténuent la course vers l'industrialisation intensive. Sans eux, tout serait tellement plus simple ! Inutile cette pesante constitution politique, avec ses dix parlements provinciaux coiffés d'un parlement central. Finies les tracassières revendications de minorités qui ne se résignent pas à mourir. Rompue cette fidélité sans profit à une allégeance européenne. Définitive enfin la conquête de 1760 !

Mais non ! une poignée de miséreux a voulu, de volonté indéfectible, en dépit de toute défaite et de toute résistance, marquer ce continent à son gré. Quelques colons têtus, pour implanter sur cette terre une culture dont ils se prétendaient les dépositaires, ont engagé leur postérité à une survivance qui ressemble, dans son audace, à un défi.

Et là se trouve le nœud secret de toute l'histoire canadienne. C'est de cette volonté que le pays tient le rythme de son développement; c'est à l'influence de cette culture particulière, à caractère catholique et français, qu'il devra la physionomie, le jour où il en aura une véritable, qui le fera remarquer parmi les autres pays. Déjà même on commence à le reconnaître: l'ossature qui soutient le Canada, esprit de justice, attachement au sol, valeur morale, vitalité généreuse, tout cela forme la contribution propre du groupe canadien-français à l'édifice de la patrie.

Toutefois rien encore n'a paru très brillant dans les progrès de ce groupe minoritaire. Sur la piste où les peuples concourent à la face de l'histoire, il a paru en retard et, dès son apparition, il a fait piètre figure de coureur. Il s'est pourtant jeté à corps perdu dans la lice et depuis ce moment il court, dédaigneux des regards

qui ne le suivent que pour le voir défaillir. Mais il tient bon, il gagne du terrain, triomphe de mille obstacles et finit par étonner des observateurs au point de ravir leur sympathie: « Quoi qu'il adienne de l'espèce humaine en Amérique du Nord, avoue l'un d'eux, j'ai grande confiance que ces Canadiens de langue française, en tout cas, seront présents à la fin de l'histoire<sup>2</sup>. »

#### ET SON PROBLÈME DE LOISIR.

Mais quelle diligence ne leur faudra-t-il pas déployer jusqu'au bout pour sortir indemnes de tous les traquenards qui les guettent ! Prévenus sur tous les terrains par des établissements étrangers et le plus souvent hostiles, ils n'ont jamais fini de corriger le désavantage de leur propre position.

La dernière en date de ces menaces et la plus longue peut-être à conjurer vient de l'industrialisation intensive à laquelle a été soumis le pays depuis un demi-siècle. La transformation rapide du régime de vie qu'elle entraîne en faisant d'un peuple rural une population urbaine mal adaptée, provoque une rupture d'équilibre dangereuse pour les Canadiens français. Fatalement, s'ils ne se hâtent de réagir, ils vont sombrer dans l'abîme du prolétariat.

En effet cette transition du travail des champs à celui des usines, avec son cortège habituelle de désordres, menace de ruiner chez eux des valeurs particulièrement remarquables, sur lesquelles sont fondées leurs plus fermes garanties de succès et d'avenir: cette santé dont la robustesse était devenue presque proverbiale, cette moralité qui leur faisait tant honneur, cette culture enfin si proche de l'humanisme le plus authentique.

C'est pourquoi les débats qui s'ouvrent au Canada comme dans tous les autres pays autour des questions ouvrières prennent-ils aux yeux des Canadiens français une gravité toute spéciale. Leur survivance est étroitement liée aux solutions qui en découlent. Conditions de travail, facilité de logement, accès à la propriété, sécurité sociale, salaire équitable, hygiène publique, voilà tout autant de problèmes biens lourds de complexités chez eux et qui, moins qu'ailleurs encore, s'accomodent de lenteurs et de mesquineries.

<sup>2</sup> Arnold J. TOYNBEE, *The Atlantic*.

Cependant ce ne serait apercevoir qu'une face de la situation, alors qu'elle en a deux, que de placer le danger actuel uniquement dans le régime du travail. Et qui n'écarte qu'à moitié un danger, nullement ne l'écarte. De fait, le régime du travail industriel et mécanique comporte son pendant, non moins chargé de périls: le loisir.

Le loisir est bel et bien devenu dans la civilisation qui s'édifie présentement un carrefour où va se jouer le sort de la nouvelle humanité. Et pour les Canadiens français en particulier, à cause des circonstances très concrètes d'entourage et d'ambiance, il constitue, plus encore que le travail lui-même, le péril de premier plan, la question qui requiert instamment une attention clairvoyante et une action avisée.

C'est le point sur lequel veut s'arrêter la présente étude.

#### LE LOISIR, PROBLÈME DE L'HEURE.

Voici que spontanément les activités de loisir viennent à prendre une place si considérable dans le régime de la vie moderne que le sens commun s'étonne. Les devoirs les plus graves s'en trouvent bouleversés; l'échelle des valeurs humaines y perd son équilibre et les chefs des sociétés sont encore à se demander comment réagir en face d'un pareil désarroi.

Que de questions impliquées dans cette course effrénée du peuple vers le divertissement! Et personne encore qui sache opérer un juste et clair partage entre les besoins légitimes qu'il faut satisfaire et les caprices immoraux qu'il faut casser. Où prendre les outres neuves pour y mettre le vin nouveau que sont les amusements de ce vingtième siècle incommode? Car les vieilles s'avèrent hors d'usage: elles crèvent de toute part.

Ce serait assurément un fier service à rendre à la société que de lui procurer aujourd'hui un enseignement judicieux sur le loisir et de lui inculquer en regard de ce bien créé une exacte prudence. À formuler cette règle de prudence devraient concourir les sciences les plus sérieuses: théologie, sociologie, biologie et pédagogie; car le problème se situe en un point où convergent toutes les exigences: tant celles de la religion que des mœurs, tant celles de la santé que de l'éducation, tant celles du prolétariat que de la bourgeoisie.

Dieu merci ! les penseurs sont à l'étude et peinent à la recherche d'une solution. C'est un signe des temps. Peut-être leurs laborieuses assises réservent-elles aux sociologues une grande surprise: celle de constater que le principal problème posé par la machine à l'homme contemporain en est un de loisir plutôt que de travail.

Ainsi le sphynx autrefois mystifiait les voyageurs par ses énigmes d'où pendait ou la vie, ou la mort. Puisse l'homme d'une époque avertie comme la nôtre avoir l'esprit alerte d'un Œdipe ! il reste que le destin de toute une civilisation semble suspendu à la bonne intelligence du loisir. La civilisation moderne, à caractère de plus en plus mécanique et industriel, n'offre à la dignité humaine aucun autre salut que le loisir, protection contre un travail qui asservit.

Et ce problème, si haut que le voilà reporté par de telles considérations, n'en est pas pour autant éloigné de nos propres intérêts. Car cette civilisation mise en péril par la présente discussion, c'est celle d'abord de la terre d'Amérique, celle même de notre patrie, le Canada. Il faut dire plus encore: c'est celle, très particulièrement, du Canada français, ce domaine que la Providence nous octroie pour y édifier les œuvres de notre génie et de notre cœur.

#### LE LOISIR, PROBLÈME DE CULTURE.

L'urgence d'une saine orientation des loisirs appert donc d'une façon plus impérieuse encore, si l'on se place sur ce plan: la survivance de la culture française en Amérique.

Depuis les débuts en effet, il existe sur ce continent un groupe ethnique d'origine française qui, malgré la faiblesse du nombre, la pénurie des ressources matérielles et les obstacles dressés devant lui, s'est acquis le droit d'y vivre chez lui et même d'y imprimer l'empreinte de son âme par le rayonnement des institutions qui lui sont propres.

Ce droit, il ne l'a pas volé, ni reçu comme un présent. C'est bien plutôt le fruit d'une victoire durement conquise, jamais décisive, encore à assurer. De fait, ce peuple minuscule avait à peine fini de découvrir et commencé de défricher son domaine que déjà il lui fallait ouvrir la bataille pour la défense de son bien. Bataille qu'il a portée successivement sur tous les fronts: territorial, religieux,

parlementaire, éducationnel et économique. Parallèlement à cette lutte incessante, il mena l'œuvre de la construction, aménageant le sol, fondant la paroisse, élaborant une constitution politique, organisant un système scolaire et établissant le contrôle de son économie.

Ainsi a pu croître la jeune nationalité canadienne-française, jalouse de conserver intégralement la culture dont se nourrit son âme. Elle n'a pas cessé jusqu'à présent de résister à toute infiltration d'un esprit étranger. Grâce à cette vigilance, elle aurait bien mérité, semble-t-il, de voir s'épanouir enfin la fleur de sa vitalité.

Mais cette heure n'a pas encore sonné. De nouveaux dangers surgissent, pressants. L'âme populaire n'est pas encore à l'abri de tous les assauts que lui livrent les influences extérieures: le bastion-protecteur de son organisme social offre encore des brèches par où s'insinuent les doctrines hostiles.

Église, école, parlement, usine et caisse d'épargne ne peuvent suffire à la tâche d'assurer la survivance, s'il manque une dernière institution, non moins indispensable: *un système de loisirs d'inspiration foncièrement catholique et française*, qui réponde adéquatement aux aspirations du peuple concerné.

Voilà bien une organisation tout à fait inexistante chez nous. Cinéma, sport, modes, amusements publics ou privés, toute l'organisation du loisir au Canada français emprunte aux voisins ses formes et s'inspire de l'américanisme le plus crû. Inutile alors de vouloir protéger le peuple derrière portes et volets prudemment clos, si, par une seule ouverture, toute béante, pénètrent librement au sein de l'âme populaire une mentalité, des mœurs, des traditions capables en un rien de temps de la dissoudre.

Tout sombre en même temps que la culture qui donne à l'âme du peuple sa physionomie et sa consistance. La santé physique elle-même de la nation se délabre à la fin, si trop longtemps lui font défaut les exercices adaptés à ses propres besoins, et tant d'argent, mis à monter un appareil sportif déficient parce que mal conçu, équivaut à un gaspillage regrettable.

Or le peuple va rester sans défense aussi longtemps qu'une élite sérieuse ne lui fera pas prendre conscience du péril. Il ne soupçonne même pas qu'il puisse exister d'autre façon d'occuper ses loisirs,

de pratiquer les sports, d'organiser des amusements que celles mises en vogue par la civilisation américaine.

Il accepte sans surprise que du loisir, ce bien sacré de l'homme, un peuple mercantile ait fait un article de commerce. Il consent que la loi du profit soit, comme sur un marché ordinaire, le mobile de toute une organisation sportive. Il s'abandonne sans retenue au premier exploitateur qui s'offre à l'amuser, n'exigeant de lui que l'aptitude à monter de fortes machines à plaisir.

S'il est vrai qu'on peut juger de la culture d'un peuple à la qualité de ses loisirs, tout reste à faire chez nous en ce domaine. Magnifique chantier pour une élite à qui la tâche se révèle dans toute son urgente grandeur ! Service digne d'apparaître à ses yeux comme éminemment apostolique, social et patriotique.

Qu'il suffise de voir, par exemple, hors du Québec, la jeunesse des minorités françaises, fascinée par le loisir matérialiste, sur le point de faillir à une fidélité qui, seule pourtant, doit assurer son avenir en même temps que la permanence d'un fécond passé.

C'est la jeunesse tout spécialement, et celle du Québec autant que celle de toutes les marches françaises d'Amérique, qui est la victime désignée de cette invasion morale du loisir païen. C'est elle aussi qui, en concert, va se lever pour réaliser enfin l'œuvre qui s'impose : comprendre d'abord la nécessité d'être soi-même surtout à l'heure du loisir ; concevoir ensuite une organisation sportive à type bien catholique et français ; enfin bâtir de toute pièce cette institution qui permettra à tout un peuple de s'adonner, sans risque ni dommage, à un divertissement digne de lui.

## II. — SA SOLUTION.

### LE LOISIR : SA NATURE.

Sport et loisir n'ont jamais été des synonymes, bien qu'on les prenne souvent l'un pour l'autre. Le mot loisir, qui sort du verbe latin « licere », possède un sens beaucoup plus large et ne peut pas davantage être confondu avec ceux de désœuvrement, de jeu ou de plaisir. Mais il désigne précisément cette part de l'activité humaine qui échappe à la loi du gagne-pain et qui, n'ayant pas pour fin d'as-



surer la subsistance, n'est conditionnée que par la propre spontanéité de l'agent.

D'un côté, il y a donc l'activité besogneuse, qu'on appelle ordinairement travail, ou mieux encore labeur, parce que sur elle pèse la sanction de l'effort; de l'autre, il y a l'activité libre et cette dernière, on la désigne sous le nom de loisir.

Il y aurait beaucoup à dire sur l'excellence du loisir et, sans viser au paradoxe, il conviendrait même d'établir que l'homme est fait, non pas pour le travail, mais bien plutôt pour le loisir.

En effet, cette part d'activité humaine qu'il convient d'appeler labeur, elle n'a pour seul objectif que de pourvoir aux nécessités qu'impose la double conservation de l'espèce et de l'individu. Nourriture, abri, vêtement à procurer, soins à dispenser que requièrent la santé et l'éducation, mille choses enfin à trouver, ou produire ou seulement apprêter, que réclame le bien-être plus encore que la simple aisance de la vie, sans omettre même la fabrication de tant d'outils que l'ingéniosité invente pour secourir la faiblesse: déjà considérable apparaît la tâche qui pèse sur les épaules de l'homme.

Et cependant l'individu, s'il n'avait ainsi que lui seul à faire vivre, parviendrait assez rondement à s'en acquitter. Mais ne faut-il pas le plus souvent qu'il assume encore la subsistance d'autres personnes placées sous sa tutelle? C'est alors que les charges de famille, procréation, éducation et établissement, achèvent de grever sa besogne et diminuent pour autant la part du loisir.

Non pas qu'il faille déplorer la rigueur de toutes ces nécessités et moins encore qu'il convienne de vouloir s'y soustraire. Elles ont leur noblesse, fondée d'ailleurs entièrement sur la généreuse acceptation des conditions terrestres de la vie humaine, si étroitement dépendante de la matière. Mais il reste que cette besogne, que l'homme partage avec l'animal, et dont il subit plus lourdement encore que ce dernier, le joug implacable, elle mérite bien qu'on la dise servile, à cause de son caractère de nécessité. Elle accuse durement la part matérielle qui entre pour une bonne moitié dans le composé humain et ce n'est pas à l'accomplir que l'homme apparaît le mieux dans la dignité de sa personne intelligente et libre.

Au contraire, toutes ses énergies et ses facultés les plus belles se trouvent contraintes d'exercer des fonctions nettement inférieures à elles-mêmes. Il leur faut pour un temps renoncer à la poursuite de leur bien propre, afin de vaquer, au bénéfice du corps, à la fabrication des choses requises par l'usage. Après seulement ce rude service dans les ateliers de l'« homo faber », elles pourront goûter aux libres jeux de l'« homo sapiens ». Avant que de se complaire à trouver tout naturellement en elles-mêmes, à l'état de pure immanence, l'objet qui les perfectionne, les puissances de l'esprit humain doivent donc d'abord sortir d'elles-mêmes pour chercher à travers les contingences matérielles des satisfactions à des exigences qui leur sont étrangères. Avant que de s'adonner à des activités proprement humaines, force leur est de se vouer à celles que la « philosophia perennis » range parmi les activités de l'homme.

Ainsi l'homme ne peut jouir du droit d'être pleinement lui-même et d'apparaître, aux yeux de l'univers, dans l'exercice de ses fonctions spécifiques qu'après avoir comblé les multiples besoins de sa vie corporelle. Alors seulement il accède au loisir de goûter à la saveur de sa vie propre, d'être véritablement un « homo sapiens » : un homme prenant conscience de soi-même en des actes authentiquement humains, trouvant plaisir à voir déployer sa vie en des activités non plus nécessaires, mais spontanément agréables.

Il s'est arraché un moment à la poigne de son labeur; un moment il peut enfin jouer, c'est-à-dire donner libre cours aux impulsions de sa sagesse. Car de tout temps la sagesse n'a su faire autre chose que jouer. Celle de Dieu même, éternellement émancipée de toute contrainte, depuis toujours et à jamais trouve ses délices à jouer parmi les mondes. « Cum eo eram cuncta componens et delectabar per singulos dies ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum <sup>3</sup>. »

Plus humbles sont les jeux de l'homme; cependant ils imitent ceux de la sagesse divine. Ils s'appellent art, science et contemplation, quand ils ravissent vraiment l'homme vers les sphères de sa parfaite complaisance. Ou bien, plus proches de sa réfection corporelle, ils deviennent simples divertissements, joyeuses manifesta-

<sup>3</sup> Sagesse 8, 30.

tions de vigueur physique, bienfaisant repos de toutes les facultés. Mais toujours l'homme y affirme, plus librement qu'ailleurs, la distinction de sa nature et peut y trouver l'occasion de s'épanouir à la mesure de son idéal.

C'est aussi pourquoi il éprouve en de telles activités plus qu'en toute autre la pleine joie de vivre. L'humanité, sans cesse au fond de son cœur, a caressé ce rêve d'un âge d'or où, délivrée de toute inquiétude au sujet de sa subsistance, elle pourrait vivre dans un parfait loisir. Béatitude qui n'est pas de cette terre, mais que doit réaliser l'au-delà.

Il est vrai que de tout temps il y eut des hommes qui cherchèrent à établir ce paradis sur terre et les civilisations antiques, se reposant sur des multitudes d'esclaves du soin de pourvoir aux nécessités matérielles, octroyaient gratuitement à une classe de citoyens d'élite le privilège excessif de n'exercer d'autres fonctions que celles dites libérales. Que l'esclave des cités d'autrefois soit devenu le prolétaire de la civilisation contemporaine, la différence n'est guère que nominale. Mais que le prolétariat revendique la jouissance effective de ce droit humainement inaliénable au loisir, voilà une révolution sociale qui s'annonce, plus considérable que l'abolition même de l'esclavage.

Une vie d'homme, pour être vraiment humaine, doit comporter quelque loisir. Moments précieux autant que rares peut-être, ils suffisent à remplir de lumière toute une existence, comme par la plus étroite fenêtre le jour pénétrant à l'intérieur du cachot le plus obscur suffit à faire vivre le prisonnier. Un dur labeur peut accaparer presque en entier la vie d'un homme: ce sont ses heures de loisir, si parcimonieuses soient-elles, qui donneront à cette vie sa couleur et sa portée. On juge d'un homme, non pas toujours à son travail, car « il n'y a pas de sot métier », mais à ce qu'il fait quand il n'a rien à faire . . .

Peut-être eût-il mieux valu proposer sans le détour d'une si longue démonstration ces deux limpides notions de travail et de loisir. Mais il semble indispensable de les placer dans une juste perspective, si l'on veut comprendre quelque chose à l'époque actuelle.

En effet la grande révolution sociale que l'apparition de la machine a provoquée, il faut bien se rendre compte qu'elle s'opère en faveur du loisir contre le travail. Là se trouve tout le sens de la montée prolétarienne, dont les secousses ébranlent les assises du vieux monde bourgeois. Tendre vers le loisir, c'est d'abord s'arracher à l'emprise du travail, c'est-à-dire à la nécessité, à la misère et à la servitude, pour accéder enfin à la liberté, à la conscience, au régime d'une vie personnelle et vraiment humaine.

À ce mode de vie également partagée entre le travail et le loisir, tout homme possède un droit inaliénable. Et dès qu'entre les deux termes apparaît un déséquilibre, du même coup il y a désordre. Une vie toute de loisir, en plus d'exploiter abusivement une flagrante injustice sociale, fatalement aboutit au désastre pour la dignité humaine. Par ailleurs, vie de paria et d'esclave celle où le joug du travail n'admet aucun répit, existence également indigne d'un homme, parce que trop semblable à celle de l'animal et trop asservie à la matière.

L'honnête aisance que la sagesse propose comme le régime le plus favorable de moralité entre deux autres extrêmes de l'ordre temporel, la misère et la richesse, cette honnête aisance doit trouver son pendant circonscrit dans un juste milieu entre le travail et le loisir.

Mais point ne suffit de revendiquer pour tout homme et même de lui obtenir la jouissance d'un droit aussi précieux. La révolution qui finirait là rendrait à l'humanité un fort mauvais service. Car c'est de la cruauté que de mettre entre les mains débiles de l'homme un bien à la fois si délicat et si lourd, sans lui apprendre comment en user: il n'en peut résulter que du malheur.

La réforme sociale qui s'effectue à l'heure présente en faveur du loisir ne saurait donc être bonne et complète que si elle s'accompagne d'un effort efficace d'éducation dans l'usage de ce bien. Elle ne méritera le nom de progrès que si elle apporte à la société, avec un loisir qui ne soit pas informe, une règle de prudence sûre et vraiment morale.

#### SES DIMENSIONS.

Voici, selon du moins qu'il appert à une première considération, les caractères essentiels que doit comporter le loisir contemporain

comme institution intégrante d'un ordre social chrétien. Ils sont au nombre de trois, telles les exactes dimensions par quoi l'objet matériel est limité.

Le premier, qui constitue sa longueur, veut qu'il soit *rationnel*. En effet sa moralité ressortit à cette subordination à la droite raison.

Or les exigences de la droite raison en ce domaine diffèrent tout à fait de celles que suggèrent le caprice et le lucre. Elles seront satisfaites, si le loisir offre des garanties d'adaptation, de variété et de modération.

1. Adaptation du loisir, quant à sa forme, au bien de celui même qui en dispose, sans immixtion d'aucune influence extrinsèque. Qui-conque a des temps libres n'y cherche pas à satisfaire des besoins identiques ni n'en peut attendre indistinctement les mêmes profits.

Si tous demandent au loisir un dérivatif, une distraction, par contre les uns veulent, par la pratique de disciplines opposées, rétablir un équilibre d'activité et de vie menacé par leur travail; d'autres y voient une occasion d'exercice pour les facultés qu'ils tiennent à maintenir en forme. D'aucuns même n'y poursuivent qu'une salutaire évasion loin de leurs soucis habituels. Ainsi diffère le loisir du bureaucrate de celui du jeune rural; ainsi de diverses manières se récréeront l'étudiant et le père de famille qui travaille de nuit à l'usine. *Âge, sexe, occupation et milieu*, voilà pour le moins les principaux facteurs qui postulent une judicieuse adaptation du loisir.

2. D'où découle l'exigence d'une grande variété de formes. S'il est une aire hors de laquelle il faille bannir l'exclusivisme, la voilà bien. Car, ici l'uniformisation irait directement contre la liberté, principe même du loisir.

Rien de plus divers, de fait, que les humains loisirs. À partir des occupations les plus simples s'offrant avec tant de modestie au travailleur qui réintègre le foyer, jusqu'aux discrets amusements que procure la vie de famille, il y a toute une gamme et, dans cette harmonie, c'est la gamme naturelle par excellence.

Les sports, des plus violents aux plus audacieux, sollicitent la jeunesse. Sports d'endurance ou d'adresse, sports d'équipes ou d'individus. Un malin s'est même un jour avisé de faire un partage plus empirique entre le « sport d'action » et le « sport de contemplation ».

Au vrai, il n'y a que le premier qui soit un vrai sport, le second n'étant qu'un spectacle.

Mais le spectacle lui-même fournit sa généreuse part à l'agrément du loisir; théâtre, cinéma, expositions, musées, tournois sportifs et fêtes populaires attirent à qui mieux mieux les foules en quête de nouveauté. Le voyage ne compte plus le nombre de ses fervents amateurs; quant aux façons de le pratiquer, elles semblent dépasser encore, par leur diversité, le nombre des voyageurs.

Enfin pour mettre le comble à une collection si riche, qu'il suffise d'imaginer l'ingéniosité presque infinie avec laquelle l'homme oublie le temps quand il s'adonne aux œuvres de son choix. Il n'est pas d'art qui n'ait ses fidèles, ni de sciences ses chercheurs, ni de secrets ses détectives. Artisan, bricoleur, collectionneur, ou plus communément encore, hâbleur et flâneur, l'homme, royalement, sur la planète, perd son temps à des riens qui l'amuse.

3. Un contrôle cependant, qu'exerce la raison, doit présider à tout loisir. C'est qu'il y a des valeurs essentielles que cette activité se propose non seulement de sauvegarder, mais encore d'augmenter. Le loisir ne poursuit-il pas comme objectif de développer la santé, d'élever la culture et de faire grandir la moralité de l'homme qui se confie en lui? C'est pourquoi il importe d'y observer de la modération, troisième garantie impliquée dans le caractère rationnel ci-haut prescrit.

Pour dimension de surface, la prudence donne au loisir chrétien un attribut non moins déterminé: elle le veut *gratuit*. Telle, selon la plus stricte mesure, sa largeur.

Quand, dans un avenir encore peu prochain, la conscience publique aura rectifié la notion qu'elle se fait de ce bien, quand elle aura compris qu'avec la religion, l'enseignement et la liberté même, il compte parmi les droits sacrés de cette vie temporelle; quand la réalité enfin pourra lui montrer, à titre d'exemple et de témoignage, des institutions édifiées sur de justes principes, avec quel mépris alors ne regardera-t-elle pas en arrière notre époque aux loisirs matérialistes et commercialisés! Alors elle se demandera quelle fut cette lubie de libéralisme qui alla jusqu'à donner aux puissances d'argent la licence

d'exploiter, comme vile matière à profit, le loisir, cet ultime et intangible apanage de l'homme.

Là où il y a d'abord appétit de pécune, ne peut être service social et humanitaire. Rendre accessible à tout individu, sans distinction de fortune ou d'état, un loisir qui soit vraiment pour lui un bienfait, et, à cette fin, soustraire le loisir lui-même à toute emprise économique et politique, voilà à l'heure actuelle l'œuvre pressante d'une action sociale avisée.

Aussi longtemps que le cinéma, les sports et les lieux d'amusements populaires resteront entre les mains de particuliers qui n'ont, pour les diriger, qu'une seule compétence, celle de s'enrichir, on verra ces puissants facteurs de moralité publique diffuser dans le peuple la corruption du siècle, flatter les bas instincts des foules et faire rendre aux passions une production maximum d'argent et de désordre.

Il n'existe pas de source plus féconde d'économie générale que l'ordre. Si dispendieux que paraisse un appareil de loisir qui mette gratuitement à la disposition du public les moyens de le récréer sainement, jamais, du seul point de vue pécuniaire, le coût de pareille institution n'atteindra au gaspillage provoqué par les plaisirs libertins. Et que dire de la ruine qui résulte fatalement du sabotage de la santé publique, de la moralité d'une nation et de sa culture ?

Enfin il ne reste plus qu'à trouver au loisir ainsi conçu un cadre favorable à son épanouissement et ce dernier caractère constituera la troisième dimension qui doit limiter sa hauteur.

En chrétienté le cadre naturel de toute institution commune, c'est la paroisse. *Paroissial* sera donc le vrai loisir chrétien.

Or il se trouve qu'à cette hauteur le loisir peut jouir du climat le plus propre à sa croissance. L'établir plus haut, sur le plan régional ou national ne réussit guère, et moins encore au tout sommet, sur le plan mondial. L'air y est trop vif et froid; le sol, dénudé jusqu'au roc, y perd toute fertilité. Et là, nécessairement, le loisir passe à l'ordre du spectacle, à caractère passif et de qualité inférieure.

Plus bas, règnent l'action et la sécurité des milieux intimes. Ainsi le loisir cultivé au sein des groupes naturels et de la famille, ou même celui de l'homme solitaire, conserve une valeur fondamentale qui n'a pas d'équivalent. Mais à cause de certains inconvénients, il accuse

quelque insuffisance. Parfois c'est l'espace qui manque, ou la sécheresse qui menace, ou l'ennui qui guette. Et l'homme, à tempérament social, requiert, surtout au jeu, de nombreux amis.

Le climat du loisir chrétien, c'est donc la paroisse. Quand donc viendra le jour où, tout près de l'église, comme l'école et le couvent, s'élèvera le centre paroissial des loisirs ? Il vient, grâce à Dieu, plus vite qu'on ne croit.

Rationnel, gratuit, paroissial, tel sera le loisir en chrétienté, pour le plus grand bien des hommes qui y vivent. Tel apparaîtra à la face du monde le loisir véritable qui, parce que chrétien, sera par conséquence logique authentiquement humain.

#### SES PRÉMICES.

Il existe chez nous, au Canada français, un grave problème des loisirs. Le reconnaître n'exige pas grande perspicacité; c'est maintenant l'opinion publique qui l'admet.

Presque pas de jour où l'on ne puisse relever, soit dans le journal, soit dans une revue, quelque allusion aux faits qui l'imposent. Qu'il suffise de signaler, par exemple, dans *Relations* de janvier 1949 une étude sur *L'orientation des loisirs* par Jean-Paul Dallaire, s.j., et dans *l'Action nationale* du même mois, une autre de Jean-Robert Bonnier, intitulée: *Des petits restaurants aux sports organisés*. Par ailleurs, *Jeunesse canadienne*, l'une de nos plus vivantes revues de l'heure, consacre maints articles à cette question.

La crise sévit depuis un quart de siècle environ; mais de date plus récente est la conscience qu'on en prend et encore n'atteint-elle pas à une profondeur, à une netteté bien révélatrice. En ce domaine, comme en beaucoup d'autres, la pensée sociale d'Europe fait preuve de plus de maturité, ce qu'il faut attribuer sans doute aux expériences plus aiguës qu'on y fait des révolutions en cours. Les revues sérieuses de France, en particulier, abordant le sujet de plus haut, proposent à leurs lecteurs des études de portée plus vaste.

Quant aux réalisations, elles sont à la taille des esprits qui les conçoivent. Audacieuses là-bas, parfois jusqu'à l'excès; telles, sous les régimes totalitaires qui, en organisant pour des fins politiques les loisirs du peuple, leur enlève ce qui les constitue formellement, la



liberté. Ou bien, comme ici, embryonnaires encore, incohérentes et indécises.

Justice oblige cependant à reconnaître depuis quelques années dans le Québec tout un déploiement d'efforts vers la rationalisation des loisirs populaires. Et de fait, il y a de quoi éprouver une réconfortante surprise à faire le compte des entreprises réussies dans ce domaine.

Le gouvernement crée un ministère du Bien-Être social et de la Jeunesse qui se voue à la tâche de promouvoir toute initiative de culture populaire; nos universités offrent des cours sur les loisirs éducatifs pour la formation de moniteurs compétents et, à un rythme qui s'accélère, fabriques et municipalités dotent nos villes et villages de centres récréatifs requis dans nos cadres paroissiaux.

Parmi les agents qui ont provoqué cette positive compréhension des besoins de l'heure, il convient de désigner les mouvements spécialisés d'action catholique, dont l'apostolat s'est tout de suite porté vers ce champ clos où souvent se joue le sort de la jeunesse. Le scoutisme lui-même, par la faveur qu'il accorde au campisme, au bricolage et au sport méthodique, a fortement contribué à répandre le goût du vrai loisir.

La presse se fait le véhicule bienveillant de toutes les aspirations qui sourdent du peuple; celle d'une systématisation rationnelle des temps chômés y trouve sa large place. Les Semaines sociales du Canada, soucieuses d'alerter judicieusement l'opinion publique sur tout aspect important de la question sociale contemporaine, se proposent de traiter du loisir à leurs prochaines sessions d'automne. Enfin, septembre 1949 verra la tenue à Montréal d'un Congrès des Loisirs qui doit réunir plus de deux mille participants.

Parallèlement à ce beau travail de recherche, voici que des œuvres authentiques et des institutions de base dans l'édifice des loisirs connaissent un grand essor. Les terrains de jeux se multiplient pour les enfants; des colonies de vacances surgissent un peu partout pour les adolescents et, la vogue se mettant de la partie, la jeunesse s'embrigade allègrement dans des associations telles que les Cercles de Jeunes Naturalistes et les Clubs des 4H.

Il y a des succès franchement prometteurs pour l'éclosion d'une intelligence parfaite du loisir: celui de la Bonne Chanson mérite d'être cité au premier rang et tout de suite en second se classe celui que remporte depuis une décennie le Concours de Vacances proposé par l'A.C.J.C. à la gent écolière.

Des initiatives non moins intéressantes naissent et se développent au sein de la jeunesse qui a passé l'âge scolaire. L'ordre de Bon Temps rallie des contingents de plus en plus nombreux de jeunes par ses démonstrations folkloriques et théâtrales. Les clubs touristiques initient d'autres groupes à l'art si peu connu de voyager avec intelligence, tandis qu'un peu partout à travers la province s'ouvrent des Auberges de la Jeunesse.

Ainsi l'aventure, le folklore, voire l'artisanat s'offrent spontanément aux aspirations d'une jeunesse de plus en plus soucieuse de faire servir ses moments libres à son progrès et à son enrichissement. En effet la préoccupation d'une véritable culture à acquérir par les loisirs se manifeste et s'affirme clairement.

Culture générale et complète, à commencer par la culture physique. Il faut signaler ici qu'un mouvement en faveur de la gymnastique commence à prendre de l'envergure, grâce à l'établissement de nombreux studios culturistes et à la diffusion de plusieurs revues spécialisées. Tout un renouveau de culture artistique a été provoqué, tant pour le théâtre que pour la musique, par la création de troupes de comédiens et l'organisation de discothèques. Enfin des préoccupations sociales fort honorables se font jour dans l'apparition de cercles tels que les clubs Richelieu et même les chambres de commerce.

Voilà, semble-t-il, une revue qui ne manque pas d'éloquence. On pourrait l'allonger encore de toutes les tentatives moins heureuses qui, partant d'un même besoin, s'avèrent à l'expérience inaptes à le satisfaire véritablement. Sans omettre même cette typique aberration de nos villes qui se croient sportives parce que, sous l'impulsion du snobisme, elles jettent des millions dans de monstrueuses organisations de hockey.

#### CHANTIER OUVERT AUX CONSTRUCTEURS.

Il reste vrai que toutes ces entreprises, si engageantes soient-elles,

ne sont que des prémices. Il faut faire bien davantage pour apporter aux besoins criants de l'heure une satisfaction adéquate.

Qu'on établisse d'abord dans une évidence bien définie les objectifs impérieux qui réclament la mise en œuvre de toutes les bonnes volontés pour la réalisation d'un vrai loisir. En définitive, il s'agit de sauver le peuple d'un péril imminent: la prolétarisation. Mais de façon plus prochaine, il s'agit de lui refaire une santé, rationnelle et « moderne », pour remplacer celle qu'un régime de vie salubre lui avait octroyée, mais qu'ont ruinée des loisirs matérialistes et grossiers. Il s'agit encore de remettre en honneur la haute moralité qui caractérisait ses mœurs, en reconstituant pour ses ébats une ambiance qui tende à élever l'âme au lieu de l'abaisser. Il s'agit enfin d'édifier une culture populaire, qui s'exprime sous mille formes variées et nouvelles et qui témoigne de la valeur du patrimoine ethnique.

L'organisation systématique des loisirs populaires selon un plan qui s'inspire du caractère catholique et français de notre peuple est seule capable de répondre à cette triple exigence. Une réforme sociale qui s'en tiendrait uniquement à améliorer les conditions du travail industriel moderne ne parviendrait pas à élever vraiment le niveau de vie de la classe ouvrière. L'œuvre d'éducation populaire que l'époque nouvelle requiert comme une urgente nécessité ne pourra s'accomplir que par une pertinente utilisation des loisirs.

« Cette heureuse utilisation, [ en effet, doit d'abord ouvrir ] la lutte contre certains fléaux qui sévissent particulièrement dans les milieux populaires, tels que l'alcoolisme, les maladies contagieuses, la prostitution, les taudis, la mauvaise consommation des biens de toute sorte, leur mauvaise distribution comme aussi la trop grande inégalité sociale.

« Reconnaissons que l'opinion publique n'est pas encore suffisamment alertée sur l'urgence d'une organisation des loisirs des jeunes et des adultes qui tienne compte des valeurs familiales, paroissiales et traditionnelles du Canada français<sup>4</sup>. »

D'aucuns souhaitent que l'État prenne à sa charge de monter de toute pièce cette organisation, comme s'ils ignoraient que telle ne doit pas être la croissance naturelle et normale d'une institution popu-

<sup>4</sup> Gonzalve POULIN, o.f.m., *Education populaire et Loisirs*.

laire. Le rôle de l'État, en ce domaine comme dans celui de l'éducation tout court, en est un de secours et de suppléance. Aux familles, aux localités paroissiales et municipales, aux groupes sociaux reviennent le droit et le devoir d'édifier des loisirs parfaitement adaptés aux exigences de leurs membres. Les idées claires, les principes sûrs, les directives prudentes doivent venir des sociologues avertis et des chaires universitaires. Les subsides, les encouragements et, si nécessaire même, les ordres, voilà l'apport des gouvernants.

Mais avant tout il importe d'obtenir que tous comprennent l'étroite relation qui rattache présentement la cause de la survivance en Amérique de la culture catholique et française à une solution prompte et complète du problème du loisir.

À l'époque actuelle, les Canadiens français sont probablement les hommes les mieux pourvus de la terre en biens de toute espèce. Paix sociale, prospérité matérielle, avenir assuré, civilisation chrétienne, culture française, il n'en faut pas tant pour être déjà des privilégiés. Une si grande faveur crée des devoirs certains. Elle crée en particulier pour ceux qui en jouissent celui d'offrir à l'humanité une formule de vie humaine nouvelle, qui tienne compte du travail mécanisé et de l'abondance des loisirs.

Le Canada français, aujourd'hui, doit envisager comme une tâche qui lui incombe, en face de l'Amérique et du monde entier, celle de bâtir un système de loisir qui soit vraiment une école d'humanisme, une source d'élévation et une issue vers le salut.

Jean-Paul TREMBLAY, ptre.

# Swift et sa satire universelle

---

Jonathan Swift est né à Dublin en 1667 dans une famille d'origine anglaise. En conséquence, il n'a jamais considéré l'Irlande comme sa vraie patrie. Son père, qui était très pauvre, est mort avant la naissance de Jonathan. Ainsi, dès son arrivée dans un monde hostile, Swift dépendait de la charité d'un oncle qui, en effet, lui a payé son éducation, d'abord à l'école de Kilkenny et ensuite à Trinity College, Dublin. Dès son plus jeune âge, Swift se montra sensible et fier, et ce fut pour lui une situation très pénible que d'être forcé d'accepter l'aumône, même d'un oncle.

En quittant l'université, il se trouvait devant cette grande question « Comment vais-je gagner ma vie ? » Il accepta tout d'abord en 1689 une position de secrétaire chez sir William Temple qui habitait Moor Park, près de Londres. Ce dernier, un brave homme, pas trop brillant, s'occupait de politique et de littérature. La position de Swift, jeune homme intelligent et ambitieux, laissait beaucoup à désirer. Il était certes plus qu'un simple serviteur, bien entendu, mais il devait constamment se plier devant un patron moins bien doué que lui. À cette époque, sa seule consolation résidait dans son amitié avec Esther Johnson, habitant elle aussi chez sir William Temple. Swift l'appelait Stella.

Alors qu'il était ainsi employé chez sir William Temple, Swift réussit à faire apprécier ses talents du roi Guillaume III qui lui permit une carrière dans l'Église d'Angleterre. Les débuts de cette carrière devaient cependant être assez modestes car Swift était envoyé en 1695 dans la paroisse de Kilroot en Irlande. Ce fut pour lui une déception et il reprit bientôt ses fonctions de secrétaire chez sir William Temple.

C'est à cette époque qu'il commencera sérieusement sa vie d'auteur. En 1697, il porte un jugement sur la querelle des anciens et des modernes dans son ouvrage satirique *The Battle of the Books*. Il publiera plus tard, en 1704, *A Tale of a Tub*, satire sur le protestantisme

et sur le catholicisme, et en 1708, il donna une autre satire religieuse *Argument against Abolishing Christianity*.

Après la mort de sir William Temple survenue en 1699, Swift reprend son ministère en Irlande, cette fois, dans la paroisse de Laracon près de Dublin. Stella, accompagnée d'une certaine M<sup>me</sup> Dingley vint s'établir auprès de lui. Swift, qui considérait l'Irlande plutôt comme une terre d'exil, pouvait maintenant jouir de la compagnie d'une jeune femme intelligente et sympathique, — toujours, bien entendu, sous les yeux de la bonne M<sup>me</sup> Dingley. Ces relations charmantes ne suffisaient pourtant pas à Swift; il lui fallait la conversation spirituelle, les discussions savantes des cercles littéraires et politiques de Londres. Ainsi, durant son séjour à Laracon, fit-il plusieurs fois des voyages en Angleterre où il retrouva ses amis Addison, Steele, Congrove et lord Halifax.

Le vendredi, premier septembre 1710, Swift accompagné de son serviteur Patrick débarquait en Angleterre dans l'intention d'y passer quelques semaines seulement. Il venait de la part de son évêque, pour obtenir du gouvernement anglais quelques concessions en faveur de l'Église anglicane en Irlande. Il s'agissait tout simplement, pensait-il, de passer un petit séjour bien agréable, dîner à quelques bonnes tables, traiter son affaire avec tel ou tel homme politique, et puis reprendre la bateau pour l'Irlande. Il serait de retour avant la Noël. Il pourrait manger son « Christmas dinner » à Laracon avec Stella et M<sup>me</sup> Rebecca Dingley. L'homme propose et Dieu dispose. Avant le retour en Irlande, il devait se dérouler trois ans de la plus grande importance pour Swift, pour l'Angleterre et pour l'Europe. De plus, Swift devait avoir une grande influence sur les événements de 1710 à 1713. Lorsqu'il arriva à Londres en septembre 1710, l'Angleterre était en guerre avec la France depuis 1701. C'était la guerre de la Succession d'Espagne. Le parti Whig, qui détenait le pouvoir, semblait avoir intérêt à prolonger inutilement cette guerre qui, en somme, devenait très coûteuse. Déjà en 1709, Louis XIV avait offert à l'Angleterre des termes de paix très avantageux. Mais en vain. La guerre continuait. Les grands financiers et commerçants Whigs devenaient de plus en plus riches, et les grands propriétaires Tory, de plus en plus mécontents. Aussi longtemps que les Whigs étaient au pou-

voir il n'y avait pas beaucoup d'espoir pour la paix. Heureusement la reine Anne, au moment même où Swift arrivait à Londres, se fatiguait de la domination des ministres Whigs et les remplaçait un par un par des ministres Tories. Swift, se trouvant ainsi en plein milieu d'une transition politique, se voyait obligé d'attendre les événements avant de demander la faveur qu'il voulait obtenir pour l'Église d'Irlande. Enfin c'est à Harley et à Balingbroke, les deux chefs du nouveau ministère Tory que Swift devra s'adresser.

Il trouvait ceux-ci beaucoup plus sympathiques que leurs prédécesseurs. Temple, ancien patron de Swift, s'était tenu plutôt à l'écart et ne laissait pas oublier le fait qu'il avait été secrétaire d'État. Godolphin, qui tout récemment avait été l'un des chefs politiques, était froid et pointilleux. Mais Harley et Balingbroke étaient géniaux et sans façon. Ils traitaient Swift en camarade, l'appellant par son petit nom, Jonathan, et faisant avec lui des jeux d'esprit. Avec eux, Swift n'aurait pas trop de difficulté à traiter la question qui l'avait amené en Angleterre. Sachant qu'il réussira à obtenir cette faveur, nous pouvons maintenant l'oublier, et songer plutôt au rôle qu'il va jouer dans la haute politique.

Dès que Harley et Balingbroke font la connaissance de leur Jonathan, ils le trouvent intéressant et ils comprennent immédiatement comment ils pourront utiliser ses talents d'écrivain, et surtout ses talents satiriques. Harley et Balinbroke dessinaient la paix, mais il est parfois aussi difficile de persuader une nation à faire la paix que de la convaincre d'entreprendre la guerre. En général, le peuple anglais se flattait des succès militaires obtenus par ses armes et il ne songeait pas trop au revers de la médaille, c'est-à-dire à l'effort économique et financier qu'il fallait pour soutenir cette guerre. En 1710, les chefs Tories, qui en avaient assez des victoires de Marlborough, décidaient de lancer une campagne de propagande afin de disposer l'opinion publique en faveur de la paix. C'est à cette fin que Balingbroke commença *The Examiner* en 1710. Pourtant, malgré toute sa capacité d'esprit, il ne pouvait tout faire seul. Sa vie d'homme politique était déjà fort chargée et il fallait quelqu'un qui pût accepter entièrement la responsabilité de faire paraître *The Examiner*. C'est

alors que, providentiellement, Swift lui tomba sous la main, c'était l'homme tout désigné pour cette tâche.

Swift lui-même était heureux d'exercer son génie satirique dans une campagne pour la paix. Il détestait la guerre autant qu'il méprisait les militaires. En plus de cela, il était très content de pouvoir ainsi prolonger son séjour. C'est donc de tout son cœur et avec toute sa conviction qu'il se livre à l'attaque du parti Whig, c'est-à-dire le parti de la guerre.

Bientôt, les habitués des Coffee Houses, des Clubs, liront dans *The Examiner* des arguments comme ceux-ci: « La guerre traîne de campagne en campagne. Pourquoi? Parce qu'un groupe d'hommes a intérêt à la faire prolonger. Quelles sont ces personnes qui profitent de la guerre? D'abord ce sont les militaires — non les simples soldats mais les officiers. » Tels sont les arguments de Swift. Le vilain de la pièce, selon lui, c'était le duc de Marlborough. Celui-ci avait déjà amassé une fortune de £500.000. C'était un grand général qui gagnait victoire sur victoire. D'accord, mais c'était aussi un aventurier dont l'appétit pour la gloire était égalé seulement par sa soif de l'argent. À côté des chefs militaires, il y avait les financiers et les commerçants Whigs, qui eux aussi, profitaient de la guerre. « Il n'y a peu de personnes de notre génération, écrit Swift, qui se souviennent d'autre chose que de la guerre et des impôts. » On annonce des victoires glorieuses, mais sanglantes, on allume des feux de joie dans les rues, on sonne les carillons dans les beffrois, mais, et c'est encore Swift qui pose la question, l'Angleterre est-elle plus heureuse, plus prospère, plus chrétienne? Ce sont les mêmes arguments qu'il reprend en 1711, dans sa brochure *The Conduct of the Allies*. D'un côté ce sont les victoires, le prestige, les feux de joie; de l'autre, ce sont la pauvreté, les impôts, la mutilation, la mort. Les Hollandais et l'Empereur s'enrichissent, et l'Angleterre paye. Voilà comment il s'y prenait pour dénoncer et accuser ceux qui étaient coupables de prolonger la misère humaine afin de servir leur propre intérêt. C'est ce qui occupa Swift de 1710 jusqu'à la signature du Traité d'Utrecht en 1713.

Ces années 1710 à 1713 furent peut-être les plus heureuses de sa vie. C'était la première fois qu'il était apprécié à sa juste valeur.



Il était maintenant dans une position où il pouvait faire valoir son intelligence. Devenu un personnage de la plus grande importance, on le saluait dans les cafés, on cherchait à faire sa connaissance, on lui demandait des faveurs. Les grandes dames l'invitaient à dîner et M<sup>m</sup>e Harlor lui demandait son avis.

Mais tout passe. Le paradis n'est pas de ce monde. La période de gloire de Swift devait être de courte durée. Les événements commençaient à tourner mal pour le gouvernement. Le parti Tory avait réussi, avec l'aide de Swift, à conclure le Traité d'Utrecht en 1713, mais depuis longtemps les deux chefs Harley et Balingbroke ne s'entendaient plus très bien. Aussi Swift s'efforçait-il d'éviter une rupture entre les deux ministres. Enfin le 27 avril 1714, après une scène pénible, en présence même de la reine, Harley démissionnait et laissait Balingbroke seul au pouvoir. Pas pour longtemps cependant ! Quelques jours plus tard, exactement le 1<sup>er</sup> août 1714, on annonçait la mort de la reine Anne. Ce fut alors la chute du parti Tory, l'accession de George I<sup>er</sup> de Hanovre et le triomphe du parti Whig. Swift n'avait qu'une chose à faire — retourner tristement en Irlande.

Pourquoi tristement ? L'Irlande, n'est-ce pas un beau pays ? N'y avait-il pas Stella qui l'attendait à Laracon ? C'est vrai, mais le fait est qu'ayant subi une grande défaite politique, la route de l'Irlande devenait pour lui la route de l'exil. Même ses relations avec Stella devaient se brouiller, parce qu'une tierce personne, Esther Vanhomnigh, que Swift appelait Vanessa, avait cru bon de se mettre à sa poursuite jusqu'en Irlande. Stella et Vanessa ne se sont jamais rencontrées face à face, mais cela n'empêche que la vie devenait très compliquée pour Swift. Même à Dublin, loin du parlement ou du ministère à Londres, il devait goûter une dernière fois le succès politique dans une question où il s'agissait de rendre justice aux Irlandais. Le gouvernement anglais avait donné à un certain M. Wood la permission d'introduire en Irlande une monnaie de cuivre. Wood, que le scrupule ne troublait pas, se promettait de faire un profit de 40% qu'il partagerait avec la maîtresse du roi George I<sup>er</sup>. Swift, en l'apprenant, en exposait le procédé malhonnête dans une série de lettres qu'il signait du nom de M. B. Drupier. Tel était l'efficacité de son

exposé que le gouvernement finit par annuler complètement le projet indigne.

En 1726, Swift publie son chef d'œuvre *Gulliver's Travels*. Ce livre de voyages étranges et d'aventures merveilleuses, que nous mettons entre les mains de nos enfants pour les amuser, est une critique de toute l'humanité, la manifestation la plus claire de la satire universelle de Swift. Vers la fin du livre il pousse si loin son amertume que sa raison semble chanceler. Après *Gulliver's Travels*, Swift écrit une dernière satire qu'il appelle *A Modest Proposal*. C'est encore une attaque contre ceux qui étaient responsables de la misère en Irlande. Le 26 juillet 1740, il écrit à une cousine, Miss Whiteway: « Si je ne me trompe pas, il est samedi, le 26 juillet 1740. Si je suis encore en vie lundi je vous verrai — pour la dernière fois peut-être. » Il devait vivre encore cinq ans, mais en 1742 il était nécessaire de le faire surveiller par des gardiens car il perdait la raison. Il expira le 19 octobre 1745.

\* \* \*

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de la vie de Swift ? Tout d'abord, il avait l'intelligence assez claire pour pénétrer la fourberie des hommes. Ensuite, il a souffert dans la vie et il pouvait ainsi comprendre les souffrances des autres. Finalement, il détestait l'injustice avec une haine féroce. Ajoutons à cela certains préjugés et nous avons les bases de la satire universelle de Swift.

Avant de démontrer l'étendue de sa satire, il faut analyser sa méthode. Swift se sert de trois moyens: la dissertation, l'allégorie et le récit de voyages. En ce qui concerne la dissertation, sa méthode consiste à prendre un point de vue absolument à l'opposé de ce qu'il pense vraiment et à soutenir ce point de vue avec une logique implacable. Le lecteur trouve évidemment répugnante la thèse que l'auteur semble soutenir et plus il avance, plus il se raidit contre les arguments qu'on lui présente. C'est précisément l'effet que Swift veut produire. En voici un exemple. Dans sa satire *Argument against Abolishing Christianity in England*, Swift suppose qu'il est actuellement question d'abolir la religion chrétienne en Angleterre. Il fait alors une distinction entre la chrétienté vraie et la chrétienté apparente. Puis il continue: « J'espère qu'aucun lecteur ne me trouve

assez faible pour vouloir défendre la vraie chrétienté, celle qui dans les temps primitifs avait une influence sur la croyance et sur la conduite des hommes. Vouloir restaurer la vraie chrétienté serait un projet tout à fait absurde. Ce projet aurait pour effet d'ébranler nos fondements, de détruire d'un seul coup tout l'esprit et la moitié du savoir de notre royaume, de briser entièrement notre constitution politique, de ruiner notre commerce, nos arts et nos sciences. En somme, nos cours de justice, nos marchés, nos boutiques deviendraient des déserts. » Telle est l'ironie de Swift; en voici un second exemple. Dans la satire intitulée *A Modest Proposal*, il fait part d'un projet pour soulager la misère en Irlande. Avec la même ironie que nous avons remarquée, il adopte des moyens inhumains pour arriver à son but. Il prétend rejeter l'idée que l'on pourrait s'opposer à l'injustice des propriétaires, au luxe des seigneurs, à la vanité des dames, et à la malhonnêteté des marchands. « Non, dit-il, il n'y a qu'un moyen, c'est de tuer les enfants des pauvres, à l'âge d'un an, les vendre dans les boucheries et les servir comme viande à la table des riches. » Froidement, avec méthode et avec une argumentation basée sur les statistiques, il développe cette idée. « Ce met sera extrêmement agréable aux propriétaires, déclare-t-il, car ceux-ci ayant déjà dévoré pour la plupart les malheureux parents ne demanderaient pas mieux que de manger les enfants. » Ce projet atroce, Swift le recommande uniquement pour l'Irlande. « Car, nous dit-il, il n'a jamais existé, il n'existe pas aujourd'hui et ne pourra jamais exister un autre endroit où les conditions se rapprochent de celles que nous voyons dans ce pays. » Ceci est un exemple de l'ironie écrasante de Swift. Pour nous faire comprendre la détresse profonde autour de lui, il fait semblant de nous proposer comme remède, le projet le plus monstrueux que l'on puisse imaginer.

Passons maintenant de la dissertation à l'allégorie satirique. Il s'agit de deux ouvrages *The Tale of a Tub* et *The Battle of the Books*.

Dans *The Tale of a Tub*, trois frères, Pierre, Jean et Martin, ont hérité chacun d'un manteau de leur père qui leur a laissé en même temps un testament indiquant comment ils doivent porter et prendre soin du manteau. Voici les éléments principaux de l'allégorie. Pierre représente l'Église catholique, Jean l'Église calviniste, et Martin tau-

tôt l'Église luthérienne et tantôt l'Église anglicane. Le manteau légué aux trois frères symbolise la religion. Le testament dont il est question est le Nouveau Testament. Dans le récit des aventures de ces trois frères, et surtout de l'usage qu'ils font de leurs manteaux, Swift nous donne une satire très libre sur la religion protestante aussi bien que sur la religion catholique. La reine Anne et les évêques anglicans furent très choqués de ce livre, ce qui explique pourquoi Swift n'a jamais avancé beaucoup dans sa carrière ecclésiastique. En effet, lorsqu'on lit *The Tale of a Tub* on comprend parfaitement pourquoi il n'a jamais été nommé évêque.

Dans *The Battle of the Books*, nous avons une série d'allégories sur la querelle des anciens et des modernes. L'auteur nous raconte d'abord qu'il y avait deux sommets au haut du mont Parnasse. Sur le plus haut des deux vivaient les anciens, tandis que les modernes occupaient le sommet inférieur. Ceux-ci se plaignant que le sommet des anciens leur cachait la vue, proposaient aux anciens, soit de changer de place avec eux, soit de baisser leur sommet au niveau de celui des modernes. Les anciens répondaient que ces deux parties de l'alternative étaient également impossibles, et que les modernes n'avaient qu'à ajouter à la hauteur de leur sommet s'ils voulaient jouir du niveau des anciens. Les modernes trouvant à leur tour la solution impossible, la guerre éclata ainsi sur le mont Parnasse et se répandit dans toutes les bibliothèques où se trouvaient des livres modernes et des livres classiques. Swift nous fait en détail le récit du conflit tel qu'il s'est déroulé dans la bibliothèque du roi d'Angleterre. Il explique tout d'abord la disposition des troupes. La cavalerie lourde était composée des poètes épiques, la cavalerie légère était formée des poètes lyriques, tandis que l'infanterie contenait les philosophes. Ainsi dans l'armée des modernes, nous trouvons Milton dans la cavalerie lourde, Cowley dans la cavalerie légère, Descartes et Hobbes dans l'infanterie. Du côté des anciens, nous reconnaissons Homère dans la cavalerie lourde, Pindare dans la cavalerie légère, Platon et Aristote dans l'infanterie. La bataille entre ces deux armées est remplie d'incidents. Aristote assomme Descartes, Virgile triomphe de Dryden, Pindare met Cowley en fuite, et ainsi de suite. Les anciens gagnèrent donc. Il est impossible de donner ici un compte rendu détaillé de

tout le contenu de l'ouvrage *The Battle of the Books*; il suffit de noter que sous la forme d'une allégorie très fine, Swift nous donne une satire vraiment spirituelle.

Portons maintenant notre attention sur les récits de voyages que Swift a inventés. Il s'agit bien entendu du livre *Gulliver's Travels*. Ce livre est divisé en quatre parties dont chacune correspond à un voyage merveilleux. Le premier voyage est à Lilliput, le pays des nains, et le deuxième à Brobdingnade, le pays des géants. Le troisième voyage nous fait voir Laputa avec ses savants, Balnibardi avec son académie, Glubbubdnibb avec ses revenants et Luggnagg avec ses immortels. Enfin dans le quatrième voyage, nous visitons le pays des chevaux philosophes.

Prenons d'abord les aventures de Gulliver en Lilliput. Les hommes ici ne mesurent que six pouces, les chevaux quatre pouces et demi et les arbres à peu près sept pieds. Tout est à la même échelle. Ainsi Swift nous présente en miniature la civilisation du XVIII<sup>e</sup> siècle pour que nous puissions mieux nous rendre compte de ses faiblesses, de ses vanités, de ses mesquineries et de ses intrigues. Lilliput, c'est l'Angleterre. Le royaume de Blefuscu, séparé de Lilliput par une bande étroite d'eau, c'est la France. Le parti des Tramechsang, c'est-à-dire des talons hauts, représente le parti Tory, tandis que le parti des Slamecksang, ou des talons bas, signifie le parti Whig. Il faut se souvenir que dans cette histoire la guerre existait entre Lilliput et Blefuscu, que les Lilliputiens étaient victorieux qu'ils voulaient continuer à se battre contre l'ennemi, mais qu'ils consentirent à faire la paix avec Blefuscu, grâce aux conseils de Gulliver. N'est-ce pas là une allusion au rôle que Swift lui-même a joué en Angleterre à l'époque de la guerre contre la France, et surtout pendant les discussions qui ont précédé le Traité d'Utrecht. On se souviendra aussi que quelques temps après, Gulliver, devenu victime d'une intrigue n'était plus en faveur à la cour impériale de Lilliput et devait s'enfuir. Cette circonstance a sûrement été inspirée par la chute de Swift en 1714. Lorsque Gulliver se plaint de l'ingratitude des princes et de la conduite abominable des cabales, c'est vraiment la voix de Swift qui s'élève contre les manigances politiques de son pays.

Qu'ils paraissent ridicules et mesquins ces Lilliputiens avec leurs prétentions, leurs titres de noblesse, leur faste impérial, leurs complots, leur hypocrisie ! En effet, cette civilisation minuscule vue par l'anglais Gulliver lui paraissait aussi absurde, que la civilisation européenne paraissait insensée aux géants du pays de Brobdingnade. C'est au cours de son deuxième voyage que Gulliver, ayant fait naufrage, se trouve sur le littoral d'une terre où la taille des hommes égale la hauteur du clocher de l'une de nos grandes églises. Après plusieurs aventures tantôt périlleuses et tantôt grotesques, il est adopté par la famille royale. Le roi des géants, poussé par une curiosité tout à fait louable, demande à Gulliver une foule de renseignements sur ses compatriotes. Celui-ci, fier de pouvoir se vanter de sa patrie, fait au roi de Brobdingnade un compte rendu des institutions politiques et judiciaires, des mœurs et aussi de l'histoire de son pays. Le roi, loin d'admirer ce tableau, ne trouve dans la narration historique de Gulliver, qu'un amas de complots, de révolutions, de meurtres et de massacres, produits par l'avarice, l'hypocrisie, la malice, la perfidie, la rage, la cruauté, la haine et l'insanité. Quant aux compatriotes de Gulliver, le roi des géants les considérait comme une race pernicieuse de petites vermines odieuses. Ce n'est certes pas très flatteur.

Dans le troisième voyage de Gulliver, Swift cesse pour le moment de critiquer le monde politique et nous donne plutôt une satire sur les savants. Ainsi, Laputa est une île qui flotte dans l'air. Ses habitants, pour la plupart des mathématiciens et des scientifiques, flottent dans les idées abstraites. Ils sont absorbés dans leurs études et dans leurs recherches au point qu'ils ont constamment auprès d'eux un serviteur dont la fonction est de leur taper l'oreille ou les lèvres pour leur indiquer les occasions où il faut écouter ou parler.

En quittant Laputa, Gulliver passe à Balnibardi où il visite une académie célèbre. Serait-ce la Société royale ? Ici Gulliver est témoin de plusieurs expériences scientifiques. Par exemple, dans un des laboratoires de l'académie il tombe sur un être pathétique qui travaille avec des concombres en essayant d'en extraire des rayons de soleil. Les autres expériences que décrit Gulliver ne valent pas plus que celle-ci. Mais ce qui le frappe surtout pendant son séjour à Balnibarbi, c'est l'état pitoyable des maisons qui tombent en ruine et des fermes

où rien ne pousse. Après beaucoup de difficultés il trouve la raison de cet état de choses; dans toutes les académies du pays, on expérimente sur de nouvelles méthodes de construction et de culture. Les nouvelles méthodes sont loin d'être perfectionnées, mais en attendant il ne faut plus se servir des vieilles méthodes. C'est cela le progrès d'après Swift.

De Balnibardi, Gulliver se rend à Glubdubbdrigg, le pays des revenants. Le chef de cette île a le pouvoir de faire revenir n'importe quel personnage des temps passés. Gulliver profite de l'occasion pour faire revenir des personnages historiques et littéraires afin de les interroger. Ainsi il voit Alexandre le Grand, César et Brutus. Ces deux derniers sont de grands amis et César s'empresse de constater que Brutus a très bien agi en lui enlevant la vie. En faisant ainsi apparaître les hommes de toutes les époques du passé, Gulliver apprend que l'histoire telle qu'elle a été écrite n'est qu'un tissu de mensonges. Les historiens ont attribué aux lâches, le courage; aux imbéciles, la sagesse; aux menteurs, la sincérité et aux athées, la piété. Voilà comment Swift s'y prend pour condamner la fausseté et l'erreur dans le royaume des lettres.

Le dernier endroit visité par Gulliver au cours de son troisième voyage, c'est Luggnagg, le pays des immortels. Il aurait cru que de vivre éternellement dans ce monde serait un grand avantage, surtout afin d'acquérir le plus de connaissances possible. Il est bientôt désabusé. On lui fait comprendre qu'à beaucoup de points de vue, il trouverait l'immortalité dans ce monde un fardeau très pénible. Une autre illusion vient d'être dissipée.

Nous venons de voir dans ces trois voyages extraordinaires de Gulliver, comment Swift a exposé les faiblesses du monde politique comme celle du monde intellectuel. Dans le quatrième voyage, c'est l'humanité entière qui sera critiquée. Il s'agit maintenant d'un voyage que fait Gulliver au pays des chevaux philosophes. Ici les chevaux sont les maîtres. Il y a également en ce lieu, une race de créatures à l'aspect humain et qui s'appellent les Yahoos. Ils ont tous les vices et tous les défauts; par contre, les chevaux philosophes possèdent toutes les qualités, toutes les vertus. L'ordre est ainsi renversé. La bête est devenue l'animal qui raisonne; l'être humain est devenu la

bête ! Partout où il a passé, soit chez les Lilliputiens, soit chez les géants, soit chez les autres peuples bizarres, Gulliver a trouvé imparfaite la société des hommes. Pour trouver la perfection, il lui a fallu avoir recours à la société des chevaux. Pauvre Swift ! Arriver à une telle conclusion !

Nous avons suivi la satire de Swift dans ses œuvres principales: *The Argument against abolishing Christianity*, *The Modest Proposal*, *The Tale of a Tub*, *The Battle of the Books*, *Gulliver's Travels*. Nous avons vu que sa satire touche tous les sujets, la religion, la politique, la science, tous les domaines de l'activité humaine. Que devons-nous penser de cette satire désespérée ? On me permettra d'exprimer ma pensée sur Swift. Je l'admire, je le plains, je l'accuse ! Je l'admire parce qu'il a lutté contre l'injustice, la fourberie, la cruauté. Je le plains parce qu'il était malheureux. Je l'accuse parce qu'il s'est laissé aller au désespoir.

En concluant, je ne peux que répéter le mot célèbre de Thackeray: « Swift, c'est tout un empire — tombé. »

George BUXTON,  
professeur à la faculté des arts.



# *Partie documentaire*

---

*Allocution de monseigneur Olivier Maurault, p.s.s.,  
recteur de l'Université de Montréal,  
à l'occasion de la collation du grade  
de docteur "honoris causa"  
de l'Université de Montréal,  
au T.R.P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i.,  
recteur de l'Université d'Ottawa,  
le vendredi, 3 juin 1949*

---

LE T.R.P. JEAN-CHARLES LAFRAMBOISE, O.M.I.

Né dans un village au nom bien français du Québec et dans le diocèse d'Ottawa, fils d'un père et d'une mère tous deux de vieille souche française, portant un nom qui fleure la bonne odeur des champs, le T.R.P. Jean-Charles Laframboise s'est identifié avec sa ville d'adoption depuis son entrée au collège de l'Université d'Ottawa, en 1918. Sauf une année d'absence au noviciat des Oblats de Ville LaSalle, en 1925, et un séjour de cinq ans à Rome, où il prend son doctorat en théologie à l'Université de l'Angélique, il n'a pas quitté notre capitale fédérale. Toutes ses obédiences l'y ont maintenu depuis 1932. Il y fut successivement professeur de théologie fondamentale, secrétaire de la faculté de théologie, premier supérieur du séminaire universitaire, doyen de la faculté de théologie et, depuis le 7 mars 1946, recteur de l'Université.

Il y a donc trente-et-un ans qu'il a pris contact avec Ottawa et dix-sept ans qu'il y travaille sur l'esprit, sur l'âme de la jeunesse cléricale ou laïque. Son ascension rapide et rectiligne, dans son ordre et dans son université, nous est garante de son succès et de la haute estime où on le tient.

Sa formation philosophique — il est docteur en philosophie — son intelligence souriante, son entregent lui ont permis de comprendre à fond son milieu, de s'y adapter, de le diriger. Nous aurions tort de

croire que ce que *font* le Recteur de l'Université d'Ottawa et ses collaborateurs soit une improvisation. Il suffit de lire l'histoire de l'Université pour comprendre qu'on ne fait qu'y suivre une tradition — et une tradition qui date de la fondation même du premier collège.

Libre à ceux qui n'ont pas de problèmes épineux à résoudre de critiquer allègrement les solutions que d'autres apportent à leurs difficultés. Ce n'est pas la justice qui caractérise alors les reproches ou les condamnations, surtout si l'on néglige certains principes fondamentaux. Il y a une hiérarchie dans les obligations: la foi passe avant la race et la langue.

Le Collège de Bytown, d'où est sortie l'Université, fut bilingue dès les premiers jours. L'Université a continué de l'être parce que la population de la capitale fédérale la voulait telle et parce que l'Église la concevait ainsi. Nous avons la preuve du sentiment de Rome dans maints documents, surtout dans l'approbation du Cardinal Doyen de la Sacrée Congrégation des Études et dans le bref laudatif de Sa Sainteté le Pape Pie XII, expédié lors des fêtes du centenaire. Le R. P. Laframboise s'en est lui-même expliqué dans un ferme et courageux et entraînant article intitulé: *À l'aube d'un second siècle*.

Mon T. R. Père Recteur, ce solide plaidoyer vous fait honneur. Il est d'un chef sage et clairvoyant. Sa vigueur, son enthousiasme et sa confiance surnaturelle vous reflètent tout entier. Le passé si méritoire que vous y évoquez, les féconds résultats obtenus vous donnent le droit de compter sur un avenir brillant. Les épreuves, vous les savez inévitables et, d'ailleurs, bienfaisantes; vous possédez, vous et les généreux Oblats de Marie-Imaculée qui vous entourent, tout ce qu'il faut pour les vaincre. Grâce à vous, il ne sera pas dit que l'Église a négligé quelque portion de la jeunesse catholique de l'Ontario; en protégeant sa foi et en respectant sa langue, vous l'aurez sauvée. « Honni soit qui mal y pense . . . »

C'est pourquoi, comme un dernier écho du centenaire de l'Université d'Ottawa, la voix du Recteur de Montréal s'élève pour proclamer l'illustre collègue, le T. R. Père Jean-Charles Laframboise « docteur honoris causa » *Universitatis Montis Regii*.

# Chronique universitaire

---

## FACULTÉ DE PHILOSOPHIE.

Deux professeurs étrangers furent invités par la faculté de philosophie. Le R. P. Cayré, a.a., professeur à l'Institut catholique de Paris et directeur de l'*Année théologique*, s'est rendu à Ottawa durant le mois de mars et a donné quinze cours sur *la Philosophie de saint Augustin*. Le R. P. Lucien Dufault, o.m.i., supérieur du Scolasticat Saint-Eugène, Natick, Mass., et professeur de philosophie, a expliqué le *Deuxième livre des « Physiques » d'Aristote*. Le cours du R. P. Cayré fut également ouvert aux étudiants de la faculté de théologie.

La faculté de philosophie inaugure, cette année, des cours d'été conduisant à la licence en philosophie, à la maîtrise ès arts et au doctorat en philosophie. Deux séries de cours seront données parallèlement en français et en anglais. Voici les matières enseignées cet été: le concept d'être et les notions transcendantales — les vertus morales — la philosophie cartésienne — l'organisation des études philosophiques — scientific theories — the organisation of philosophical studies — the concept of being — moral virtues — l'existentialisme — la connaissance humaine — the human knowledge — Descartes.

Le R. P. Francis O'Grady, s.f.m., de Scarboro Bluffs, a soutenu une thèse de doctorat en philosophie sur *The Theory of Good in the Philosophy of John Dewey*. Le R. P. Edward Maziarz, c.pp.s., de Collegeville, Indiana, a également défendu une thèse de doctorat sur *The Nature of Mathematical Abstraction*. De plus, la faculté de philosophie a préparé huit étudiants à l'obtention du grade de maître ès arts.

## FACULTÉ DES ARTS.

Les cours conduisant aux diplômes supérieurs de la faculté des arts ont été l'objet d'une réorganisation. Le cours d'études supérieures sera désormais divisé en cinq sections: littérature et histoire; philosophie; psychologie; études Est et Sud européen, ethnologie et histoire des

religions. On trouvera les détails de ces différents cours dans l'*Annuaire des Études supérieures de l'Université d'Ottawa*.

L'*Annuaire des Cours d'Été 1949* annonce un grand nombre de cours nouveaux: par exemple, dans la section d'histoire-littérature, on donnera des leçons conduisant au baccalauréat spécialisé en français-latin. C'est la première fois qu'un tel baccalauréat est offert. Ces cours seront sous le patronage de M<sup>sr</sup> Émile Chartier.

#### ÉCOLE DES SCIENCES POLITIQUES.

L'École des Sciences politiques et diplomatiques vient d'être également réorganisée. En plus de son cours supérieur préparant à la maîtrise et au doctorat, elle offrira désormais un cours d'études secondaires conduisant au baccalauréat et sciences politiques et diplomatiques — après quatre années d'études commençant en Belles-Lettres — et au baccalauréat spécialisé (Honours Baccalaureate) — après cinq années de cours. Moyennant certaines conditions, les élèves pourront devenir candidats au baccalauréat ès arts spécialisé en sciences politiques et diplomatiques. On ne donnera, l'automne prochain, que la première année du cours; les autres s'ajouteront au début de chaque nouvelle année académique. L'obtention de la maîtrise et du doctorat restera soumise aux conditions ordinaires. Le R. P. Jean-Marcel Bélanger, o.m.i., est nommé directeur de ce cours d'études secondaires.

#### INSTITUT EST ET SUD EUROPÉEN.

L'Université vient de fonder un Institut Est et Sud européen afin de favoriser l'enseignement, les recherches et la connaissance des civilisations, des littératures et des langues des peuples de l'Europe orientale qui fournissent la grande partie des immigrants au Canada. L'Institut se propose de donner aux intellectuels provenant de ces nations la possibilité de présenter les développements et l'importance de leurs cultures particulières, tout en tenant compte des influences exercées dans ces diverses régions de l'Europe par les centres historiques que furent et que demeurent Rome, Athènes, Paris et Londres.

Ces cours conduiront les étudiants étrangers au baccalauréat, à la maîtrise et au doctorat. L'Institut se compose présentement des

quatre sections suivantes: slave et grecque; byzantine et balkanique, romaine et italienne, balte et ougro-finnoise.

Outre l'enseignement proprement dit, le nouvel organisme s'occupera d'orientation professionnelle et de service social pour les immigrants. Il donnera des renseignements dans le domaine de la culture et de l'éducation, et veillera au perfectionnement théorique et pratique dans les arts et les métiers, en offrant des cours populaires et en organisant des expositions et des excursions.

L'Institut, fondé avec le concours de la Paderewski Foundation Inc. de New-York, sera rattaché à la faculté des arts. Le professeur Teodor Feliks Domaradzki, D. Litt., M.Ph., Dipl. Pol. Sc., en est l'organisateur et le directeur. Il sera également professeur titulaire de littérature polonaise, de civilisations slaves et d'histoire. Sept autres professeurs sont déjà nommés: M. U. Bohdan Zaborski, D. Ph., professeur agrégé de géographie; M. Franco Cardinali, D. Litt., chargé de cours en civilisation romaine et italienne, et en langue italienne; M<sup>lle</sup> Jadwiga Jurkzus, M. Litt., L.J., chargée de cours en polonais, en russe et en histoire; M. Danila L. Laskow, D.M., chargé de cours en littérature russe et en civilisations russe et ougro-finnoise; M. Adam Macielinski, M.LL., M. Pol. Sc., chargé de cours en civilisations baltes et balkaniques, en cultures anglaise et française en Europe méridionale; M. Ludwick Rabcewicz-Zubkowski, M.LL., Dipl. A.D.L., D.LL., chargé de cours en civilisations slaves, en culture anglaise en Europe orientale; M. Wienczslaw J. Wagner, M. LL., Dipl. Phil. F., D.LL., chargé de cours en polonais, en culture française en Europe orientale. Un professeur d'ukrainien s'adjoindra au groupe. Les cours débiteront au mois de septembre 1949.

Avec la coopération du Centre d'Études slaves de l'Université de Montréal et le concours de la Paderewski Foundation Inc. de New-York, ce nouvel institut donnera aussi quelques cours durant les vacances. M. le professeur Domaradzki traitera de la *Pensée littéraire polonaise à travers les siècles*, et avec l'aide de M. le professeur Wagner, il enseignera un cours sur *la Critique littéraire en Pologne*. Ce dernier cours sera donné en français et en anglais. M. le professeur Rabceicz-Zubkowski parlera, en anglais, de *l'Histoire de la Pologne et des autres pays de l'Europe orientale et méridionale*.

## ÉCOLE DE MÉDECINE.

Trois professeurs de l'École de Médecine se sont rendus à Philadelphie pour assister à la réunion de l'Association américaine des Anatomistes. Le D<sup>r</sup> Joseph Auer, chef de la section d'anatomie, a lu un travail sur l'*Analyse des empreintes digitales chez les Esquimaux des Territoires du Nord-Ouest*. Le D<sup>r</sup> Léonard Bélanger, professeur d'histologie et d'embriologie, parla d'*Une amélioration apportée à la radio-autographie*. Le D<sup>r</sup> Zygmunt Menshik, professeur d'anatomie, après avoir assisté au congrès de Philadelphie, s'est arrêté à New-York pour assister à la convention internationale sur la vitamine E. Il y a donné un travail sur les recherches qu'il a faites à Édimbourg et à Ottawa sur la vitamine E, se rapportant plus spécialement au métabolisme et à la distribution des lipoïdes.

## ÉCOLE DE BIBLIOTHÉCONOMIE.

M. Colin Gibson, secrétaire d'État suppléant, vient d'annoncer la nomination du R. P. Auguste Morisset, o.m.i., membre du Conseil national des Bibliothèques. Cette nomination porte à trois le nombre des Canadiens français siégeant au Conseil national. Le R. P. Morisset, est bibliothécaire de l'Université et directeur de l'École de Bibliothéconomie.

## ÉCOLE DE MUSIQUE ET DE DÉCLAMATION.

Le Chœur Palestrina, dirigé par le R. P. Jules Martel, o.m.i., directeur de l'École de Musique et de Déclamation, a donné deux concerts publics au cours du mois de mai: le premier, au gymnase de l'Université; le second, à l'École technique. Le Chœur s'est de nouveau fait remarqué par sa parfaite exécution de la musique classique — religieuse et profane — et par ses pièces de folklore. Le Chœur s'est également fait entendre à Maniwaki.

Le R. P. Jules Martel, o.m.i., s'est rendu à Québec durant le mois de mai pour y donner une série de cours à l'École de Musique de l'Université Laval.

## LA SOCIÉTÉ THOMISTE DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA.

La Société thomiste vient de terminer l'une de ses plus fructueuses années. Après les deux réunions ordinaires du premier se-

mestre, les membres ont pu assister à une conférence régulière et à une conférence extraordinaire données sous les auspices de l'A.C.F.A.S.

Le R. P. Fulbert Cayré, a.a., professeur à l'Institut catholique de Paris et professeur invité à la faculté de philosophie, a prononcé, devant les intellectuels laïcs et religieux de la capitale, une conférence intitulée: *L'équipement du laïc en face des philosophies nouvelles (existentialisme . . .)*. Le texte de cette conférence sera publié dans la livraison d'octobre de la *Revue*. Le R. P. Georges Simard, o.m.i., par suite de ses études sur saint Augustin, était particulièrement désigné pour présenter le conférencier.

Le R. P. Lucien Dufault, o.m.i., supérieur du Scolasticat Saint-Eugène, Natick, Mass., et professeur invité à la faculté de philosophie, parla d'*Un problème de logique: la seconde intention*.

Des échanges de vues animés et très fructueux suivirent ces deux leçons.

L'année académique étant terminée, le bureau de direction sera ainsi composé pour l'année 1949-1950: président, le R. P. Georges Simard, o.m.i.; vice-président, le R. P. Paul-Émile Vadeboncœur, c.ss.r., du studendat des RR. PP. Rédemptoristes; le R. P. Gaston Carrière, o.m.i., conservera le poste de secrétaire.

La Société thomiste célébrera, l'automne prochain, le vingtième anniversaire de sa fondation; un programme choisi sera offert au cours de l'année pour commémorer cet événement dans le domaine de la philosophie et de la théologie thomistes dans la capitale.

#### LA FÊTE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

La fête du patron des écoles et des universités catholiques a été célébré avec grande solennité. Les RR. PP. Dominicains du *Studium générale* d'Ottawa ont chanté la messe dans l'église du Sacré-Cœur. Le R. P. V. Villeneuve, o.p., prononça le panégyrique du saint docteur. Au cours de l'après-midi, le R. P. Thomas Deman, o.p., professeur à l'Université de Fribourg, Suisse, donna une conférence sur *Saint Thomas, théologien de la grâce*. Il fut présenté par le R. P. Arthur Caron, o.m.i., vice-recteur et doyen de la faculté de droit canonique. La chorale du Scolasticat Saint-Joseph, des Oblats de Marie-Immaculée, avait été chargée de la partie musicale.

## CAMPAGNE DE SOUSCRIPTION.

Un communiqué du quartier général de la campagne de souscription en faveur de l'Université d'Ottawa fait savoir que le 10 juin dernier, les amis de l'Université avait versé la somme de \$633.646. On se souvient qu'ils avaient promis de donner \$1.212.074 en deux ans.



# Bibliographie

## Comptes rendus bibliographiques

R. CLAUDE, S.J., et P. CAPART, S.J. — *Jésus-Christ, notre Maître*. Tournai, Casterman, 1948. 21 cm., 198 p.

Une collection de manuels d'instruction religieuse dans l'enseignement secondaire, composés par des Jésuites, porte le titre *Témoins du Christ* et offre, sous une forme nouvelle et très vivante, un cours complet de religion. La série comprend six volumes: *Jésus-Christ, notre Vie* (les moyens de sanctification); *Jésus-Christ, Lumière du Monde* (le dogme); *Jésus-Christ, notre Chef* (la morale); *L'Église, notre Mère*; *Jésus-Christ, notre Sauveur*; *Catholique dans le Monde moderne*. Le présent ouvrage, *Jésus Christ, Notre Maître*, est une adaptation de *Jésus-Christ, notre Chef*, préparée par des religieuses enseignantes, pour les institutions de jeunes filles.

Prenant son point de départ dans l'expérience de l'élève qui aspire à devenir quelqu'un, ce manuel de morale se présente comme une réponse à ce désir. L'introduction décrit le but auquel tend la morale, c'est-à-dire l'épanouissement naturel et chrétien de la personnalité, et tout le reste du livre indique le chemin à parcourir. Une première partie étudie la situation de la personne humaine, qui est libre, obligée, faible et rachetée; la seconde partie détermine les étapes de la conquête de la personnalité chrétienne et les moyens pratiques de l'assurer. Les vertus et les commandements y sont envisagés en fonction de la charité et du service de Dieu et du prochain.

Les auteurs font appel non seulement à l'intelligence, mais aussi à la volonté, à la piété et à l'enthousiasme pour le bien. La disposition typographique variée et claire du texte, les nombreuses citations de l'Écriture, de belles illustrations, en plus d'une profonde compréhension de l'âme adolescente et d'une pédagogie avérée, contribuent à rendre tout à fait intéressant et attrayant l'enseignement de la morale.

Le seul desideratum, à notre avis, ce serait une table analytique des matières. Malgré cette lacune assez sérieuse, on pourrait difficilement trouver un manuel plus satisfaisant.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \* .

JEAN D'ORLÉANS. — *Notre-Dame du Cap, Messagère de Dieu*. Montréal, Fides, 1949. 20 cm., 207 p.

Invitée au Congrès Marial d'Ottawa, à l'été de 1947, la Madone nationale du Cap-de-la-Madeleine s'y rendit par un grandiose cheminement de six semaines à travers les diocèses des Trois-Rivières, de Joliette, de Montréal, de Valleyfield et d'Ottawa. C'est cette «visitation», féconde en démonstrations mariales inoubliables et plus encore en véritables renouvellements spirituels de nombreuses communautés chrétiennes, que fait admirablement revivre l'un des compagnons

de route de la Vierge pèlerine. Récit d'une émotion et d'un intérêt soutenus, malgré les inévitables répétitions d'une chronique. L'A. sait mettre en relief mille détails significatifs, dégager le sens profond des faits, présenter sans cesse cet événement sous son aspect le plus vrai et le plus impressionnant: l'aspect surnaturel. Vingt-huit magnifiques pages hors-texte de photographies ajoutent au réalisme saisissant de cette narration.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

\* \* \*

Chan. G. PHILIPS. — *La Sainte Église catholique*, Tournai Casterman, Paris, 1947. 19, 5cm., 362 p.

Voilà un livre sérieux qu'on lira sans arrêt d'un bout à l'autre: pensée, cœur, style nous attachent à une lecture qui illumine, réchauffe et charme. S'il ne s'agit pas d'œuvre scientifique au sens fort, ce n'est pas de la simple *vulgarisation* non plus. L'auteur (bien connu, du reste) nous communique sa théologie de l'Église: théologie solide et bien documentée, délestée cependant de tout encombre qui rendrait le livre peut-être plus savant, mais certes moins accessible au plus grand nombre.

Théologie de l'Église, avons-nous dit. Non pas de pures questions d'apologétique donc, mais le mystère de l'Église catholique exposé, expliqué et défendu brièvement et pertinemment.

Il est vraiment à désirer qu'un ouvrage comme celui-ci atteigne largement nos milieux de culture religieuse, parce que parmi ses devanciers les plus fameux du même genre il a son propre mot à dire.

Antonio JOPPOLO, o.m.i.

\* \* \*

VENANCIO MARCOS, O.M.I. — *Charlas de Orientación religiosa. Ante el micrófono de Radio Madrid*. 1948<sup>1</sup>.

Le R. P. Marcos, o.m.i., a commencé, il y a déjà plusieurs années son apostolat religieux à Radio-Madrid. Avec l'aide des meilleurs artistes de la Radio et grâce à son dynamisme personnel, le R. P. est devenu l'une des figures les plus marquantes de la T.S.F. espagnole. Connu à travers toute l'Espagne et passionnément écouté, il a voulu rendre son action plus efficace et plus durable en publiant, chaque mois, un petit fascicule de 32 pages, reproduisant ses conférences et ses sketches. Son apostolat produira ainsi des fruits plus durables. Nous souhaitons au R. P. Marcos une très large diffusion de ses *Charlas de Orientación religiosa*.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

<sup>1</sup> On peut s'abonner en écrivant à Radio-Madrid, Madrid.

\* \* \*

HENRI ROLLET. — *L'Action sociale des Catholiques en France (1871-1901)*. Paris, Boivin, 1948. 725 p.

La thèse de doctorat de H. Rollet mérite une attention tout à fait spéciale, tant en raison de la période étudiée qu'en raison — et surtout — de la maîtrise

avec laquelle l'auteur présente le fruit de ses patientes et minutieuses recherches. C'est, à notre connaissance, la plus considérable et sans aucun doute la plus fouillée des études parues ces derniers temps sur l'histoire du catholicisme social. Elle fera étape, car elle nous présente une synthèse unique d'une période riche et féconde entre toutes. Elle nous permet ainsi d'apprendre à bonne école les leçons que les « catholiques sociaux » de France ont vécues pour nous, à la fin du siècle passé.

Déjà, sans doute, quelques biographies excellentes nous avaient fait connaître les principaux de ces « chefs de file ». Il nous semble pourtant que la thèse de H. Rollet analyse, comme personne ne l'avait encore fait, leur action sociale.

On a parfois l'impression, à le lire, de s'être engagé à la suite d'un spécialiste fort enclin à ne nous épargner aucun détail. Mais l'agrément de suivre ainsi jour après jour l'évolution des personnages et des mouvements qui se forment derrière eux vaut bien quelques heures de lecture supplémentaire. Cependant, on se défend mal contre l'impression « massive » de ces sept cents pages. Et il est à craindre que les « catholiques sociaux » d'aujourd'hui, tellement pris dans l'engrenage des œuvres, manqueront de temps — sinon de courage — pour entreprendre cette lecture. Ajoutée à la crainte révérentielle que leur inspire souvent les œuvres des « docteurs », cette raison calmera leur conscience tout en les privant de fortes et nécessaires leçons.

L'ouvrage se partage en deux parties: avant et après l'encyclique *Rerum Novarum*. Dans la première, nous assistons aux origines et au développement de l'« Œuvre des Cercles catholiques d'ouvriers » (ch. 1-10). La seconde est dominée par le mouvement de la « Démocratie chrétienne » (ch. 10-21). Faut-il le dire, la seconde partie, interrompue en plein mouvement, nous a laissé sur notre faim. Nous avons hâte que l'auteur continue l'étude, à peine amorcée au ch. XXI, sur la querelle des « œuvres libérales ». Notre époque de coopération inter-confessionnelle en profiterait sûrement.

La conclusion de l'ouvrage est très réaliste: « Considérée dans les divers milieux, où elle s'est exercée, l'action sociale des catholiques révèle partout les mêmes résultats infimes, sans rapport avec les efforts qu'ils ont coûtés » (p. 687). Leçon austère, certes, mais qu'on devra méditer. Les réformes sociales ne s'opèrent pas en un jour. La bonne volonté est loin d'y suffire seule. Les « souvenirs » ne doivent pas écraser la vie, car la vie ne recule ni ne retourne jamais. Les influences gouvernementales, les victoires électorales sont désormais impuissantes à opérer les transformations sociales profondes. Ce qu'il faut, c'est la « formation approfondie des militants et une action limitée, mais tenace pour aider l'ouvrier, le petit cultivateur ou le marin ». Les « catholiques sociaux » ont mis bien du temps à apprendre cette leçon. Sont-ils vraiment les seuls ?

Signalons, pour finir, la très précieuse bibliographie critique où l'auteur signale les sources inédites et imprimées de sa thèse ainsi que la « littérature » du sujet. Deux index terminent l'ouvrage, celui des noms des principaux personnages cités et l'index géographique.

En somme, un excellent travail.

Roger GUINDON, o.m.i.

MARGUERITE CSABA. — *La Vie en Fleur*. Quatrième partie. *Ce qu'une jeune mère du XX<sup>e</sup> siècle doit savoir*. 18 cm., 186 p.

Non, la nature et la foi ne sont pas des ennemies ! Marguerite Csaba, doctoresse hongroise, prouve au contraire, par son attitude éclairée en face des problèmes de la vie, que pour faire des hommes et des femmes au sens le plus complet, l'éducation doit baigner dans une atmosphère de sain christianisme. C'est dans cette optique qu'elle présente son volume *La Vie en Fleur* dont nous étudierons la quatrième partie : *Ce qu'une jeune mère du XX<sup>e</sup> siècle doit savoir*.

Qu'une mère ait par instinct une certaine capacité à bien élever son enfant, il n'y a pas à en douter. La connaissance progressive qui naît de l'union presque constante entre l'un et l'autre, l'amour, la grâce sacramentelle aussi, confèrent à la maman une puissance pédagogique indéniable. La maternité, toutefois, n'est pas un brevet contre les interventions maladroites et ne met pas nécessairement en mesure de dire et de faire ce qu'il faut au moment opportun. Sous forme de conversation avec des amies, la doctoresse Csaba partage intelligemment son expérience de médecin et sa culture équilibrée au bénéfice de l'enfant, cette chose sacrée.

Quand faut-il commencer l'éducation ? Dès les premiers indices d'une maternité, l'auteur suggère un regain de ferveur chrétienne et va jusqu'à inviter la future mère, voilez-vous les yeux, les chastes ! . . . à faire une retraite fermée, quand aucun obstacle ne s'y oppose. La beauté et la joie ont de l'influence sur l'enfant qui s'en vient. Que dire de l'action de la grâce ! L'accouchement lui-même sera facilité si l'âme est bien préparée.

Si enseigner, c'est répéter, il ne faut pas en vouloir à M<sup>lle</sup> Csaba de redire certaines données généralement connues en matière d'éducation. Elle y met d'ailleurs une touche personnelle qui en rénove la présentation.

L'enfant est un observateur aux aguets, il remarque ce que l'on aurait pas cru possible, d'où nécessité de surveiller la conversation adulte en présence du monde des petits. Il vient un temps où tous les jeunes s'inquiètent de la provenance des bébés. La majorité des mamans savent l'importance d'une réponse vraie, proportionnée à l'âge et au développement du petit questionneur. Elles n'ignorent pas, non plus, le grand avantage qu'offre aux bambins le voisinage des fleurs et des animaux, prélude naturel de l'initiation à la vie humaine. Et voilà l'histoire de l'enfant unique qui ne daigne manger sa soupe que si toute la famille danse autour de la table. Vous voyez cela ! Enfant unique qui tient un chapitre spécial dans la thérapeutique du médecin des petits, et aussi des psychiatres et des psychologues. Misérable et malheureux enfant qui se croit et se croira longtemps le centre du monde. Que tes parents sont coupables si pour aucune raison valable ils te laissent grandir seul ! « La meilleure éducation ne peut remplacer l'action réciproque des frères et sœurs dont l'absence se fait sentir encore chez les adultes. » Quel puits de tristesse que le cœur d'un enfant unique ! Votre famille est nombreuse, madame, et pourtant vos enfants s'ennuient toujours ? Ils ont tous les jouets désirés et même davantage ? C'est justement là la cause de leur ennui. Trop de jouets. Auriez-vous oublié que le plaisir des jeunes est en rapport avec le travail de leur imagination ? Cessez de combler leurs vœux et voyez comme ils sauront se fabriquer eux-mêmes des jeux captivants insoupçonnés dans l'état de satiété.

Là où le livre de la doctoresse Csaba apporte des notions inconnues de la plupart des mères et cela d'une clarté sans équivoque, c'est aux chapitres de l'entraîne-

ment à la pureté. Mesdames, saviez-vous que par ignorance ou étourderie, vous contribuez parfois au développement prématuré et nocif de l'instinct sexuel chez vos bébés ? Il a souri, le poupon, quand un jour vous avez chatouillé accidentellement ses organes génitaux. Et pour retrouver ce sourire qui est comme un rayon arraché au soleil, vous avez maintes fois répété le geste, posant là le premier jalon d'un malheur futur. À ce contact, l'enfant associe vite la sensation de plaisir, et la recherche de ce plaisir, c'est vous qui l'aurez provoqué en attendant qu'il puisse y satisfaire lui-même. La masturbation est un péché grave, source de misères morales et physiques. Les éducateurs doivent savoir gré à Marguerite Csaba d'une telle mise en garde. Aux mères qui pourraient s'alarmer au sujet des soins de toilette indispensables, l'auteur précise que seul l'attouchement sans nécessité est une source de danger. Toujours afin d'assurer à l'enfant la paix future dans un juste équilibre entre la prudence et le laisser-aller M<sup>lle</sup> Csaba continue: « Il importe d'enseigner aux jeunes qu'au médecin, à sa mère et à l'infirmière, il faut tout montrer en cas de sérieuse nécessité, mais qu'aussi l'absence de pudeur est condamnable. »

Le respect du précepte dominical et de l'abstinence du vendredi que certains jugent surannés, fait l'objet d'une conversation judicieuse qui frapperait juste à plus d'un foyer canadien.

L'idée se généralise de l'importance d'un examen médical pré-nuptial. Afin d'éviter les déchirements d'une rupture au moment où les esprits et les cœurs sont prêts à l'union définitive, l'auteur préconise que cet examen se fasse avant de connaître le conjoint, ou du moins au tout début des fréquentations. Cela réglerait avec un minimum de souffrances le cas des « impropres au mariage ».

Solution mitigée à la légende fort discutée du Petit Jésus de Noël, entraîne-ment des jeunes à l'habitude du sacrifice, attitude psychologique de la mère vis-à-vis de ses enfants en passe de devenir des adultes, vocation religieuse, rôle d'un directeur de conscience, ce sont là autant de pages diverses qui complètent *Ce qu'une jeune mère du XX<sup>e</sup> siècle doit savoir*. Pages dont quelques-unes seulement sont présentées sous une forme un peu trop « séance d'école ». Voilà un livre qui par son caractère de sérénité dans le vrai redonnera courage et lumière à tous ceux que le problème de l'éducation passionne.

Antoinette VAILLANCOURT.

\* \* \*

JEAN-RÉMY PALANQUE. — *Les Impérialismes antiques*. Paris, Presses universitaires de France, 1948. 17,5 cm., 128 p. (« Que sais-je ? »)

En 1948, M. Palanque, professeur à la faculté des lettres d'Aix, a donné, à l'Université d'Ottawa, un cours public sur saint Jérôme; et ceux, qui ont eu la bonne fortune de l'entendre, ont été fort impressionnés par sa vaste érudition et son pouvoir de synthèse. Ces mêmes qualités apparaissent encore dans le présent opuscule, qui réussit à donner une vue panoramique de trente siècles d'histoire et à condenser, en peu d'espace, une somme extraordinaire d'information.

L'auteur, qui laisse de côté les impérialismes d'Extrême-Orient, considère dix États impérialisants, qui, à tour de rôle et jusqu'au troisième siècle de l'ère chrétienne, ont rayonné sur une zone plus ou moins large du monde méditerranéen. Il ne dissimule pas les aspects favorables de certaines de ces dominations qui ont été plutôt libérales et bienfaitantes.

Il fallait toute la compétence et le flair d'un spécialiste de l'envergure de M. Palanque pour réaliser un tel travail de vulgarisation, qui n'a rien de primaire et dont la lecture est d'un intérêt palpitant.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

PAUL DE VISHER. — *Les Nouvelles Tendances de la Démocratie anglaise*. Tournai, Casterman, 1947. 20 cm., 212 p.

Ce volume, qui fait partie de la collection « Lovanium » publiée sous la direction de professeurs de l'Université de Louvain et qui porte le sous-titre *L'Expérience des Pouvoirs spéciaux et des Pleins pouvoirs*, décrit une phase récente dans l'évolution du droit constitutionnel anglais. Il s'agit de la pratique de la législation déléguée, qui est devenue courante en Angleterre depuis 1939 et qui porte atteinte à l'essence du régime parlementaire.

L'Angleterre, qui a créé le parlementarisme classique, a cédé devant les exigences de l'interventionisme économique et la tendance à la réglementation, en permettant une extension considérable de la compétence quasi-législative du pouvoir exécutif. Jusqu'à présent, la fonction législative était le monopole des assemblées parlementaires; mais la pratique de la législation déléguée a modifié cela, et on peut dire que les nouveaux rapports entre le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif ont préparé la voie au gouvernement travailliste et à son programme d'économie dirigée.

L'auteur, qui a fait un stage prolongé en Grande-Bretagne en 1945 sous le patronage du Fonds national (belge) de la Recherche scientifique, traite d'abord des notions fondamentales du droit public anglais, puis fait l'historique de la délégation de pouvoirs et décrit la technique de ces délégations, en classifiant les instruments de législation déléguée, tels que « Orders in Council », « Departmental Regulations », « Provisional Orders », « Provisional Rules », etc. Il mentionne leurs contrepois plus ou moins efficaces, qui sont le contrôle parlementaire obligeant l'exécutif à déposer les instruments de législation déléguée sur la table de la Chambre, et le contrôle judiciaire soumettant au contrôle des cours l'exercice de ces pouvoirs par l'exécutif, afin de savoir s'ils sont ultra ou intra vires.

L'auteur examine la loi des pleins pouvoirs passée en 1939 et le contenu des principales « Defence Regulations ». Ce qui n'était qu'un procédé d'exception et de crise, « Emergency Powers », est graduellement devenu quelque chose d'habituel et presque normal. D'ailleurs, les assemblées parlementaires ne peuvent plus contrôler l'action administrative, à cause de sa complexité et de son défaut de publicité et aussi à cause de l'éparpillement excessif des responsabilités dû au fait que l'exécutif a créé, en marge des départements ministériels, des services autonomes, des offices, comme les « Crown Companies » et les multiples « Boards ». Il s'en suit que peu à peu se développe dans l'État une dictature de l'irresponsabilité.

Cette étude fouillée de la situation en Angleterre, où l'on semble avoir adopté la conception travailliste de la démocratie et où l'État est en train de devenir le

seul capitaliste de la nation, devrait être lue et méditée par tous les Canadiens, car ils y trouveraient des avertissements salutaires pour la conduite de la chose publique dans notre pays.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

IVAN MARTYNOV. — *Dmitri Shostakovich. The man and his works.* Translated from the Russian by T. Guralsky. New York, Philosophical Library, [1947]. 22 cm., 197 p.

The main purpose of the author in this book is to expound Shostakovich's works more than to give a satisfactory account of the musician's life, though here and there, on the occasion of one or the other of his works, he gives a few details that prove that such biographical insights could be interesting. The reader would like to know more of the character and psychological life of the musician.

Every work of Shostakovich is analysed in a very sympathetic but frank manner, giving the weak points but stressing more the development of Shostakovich's music as well as of soviet music. The amateur will find here the explanation of every movement of the musician's symphonies, concertos, etc., and at the end of the book a complete and circumstantial list of his works.

In reading this translation, one feels the nationalistic preoccupations to present Shostakovich's music as blending with the revolutionnary spirit of the soviets.

Roland OSTIGUY, o.m.i.

\* \* \*

ROGER DUHAMEL. — *Les Moralistes français.* Montréal, Les Éditions Lumen, 1947. 20 cm., 194 p.

L'éloge de M. Roger Duhamel n'est plus à faire. Son nom est bien connu dans nos milieux journalistiques et littéraires.

Son présent volume, *Les Moralistes français*, revêt un intérêt particulier. Un choix judicieux des textes de quelques grands moralistes français nous découvre une véritable source. La présentation de ces extraits suppose une lecture approfondie, car il est bien rare que l'on tombe du premier coup sur le meilleur passage d'une œuvre. Elle nous aide aussi à pénétrer la pensée et même la vie de quelques bons écrivains. De nous avoir remis sous les yeux « l'essentiel d'un message », constitue déjà un mérite dont on ne peut que louer l'auteur.

En outre, pour chacune des figures qu'il étudie, M. Duhamel nous brosse un portrait « volontairement schématique », mais combien précieux pour une plus entière appréciation du personnage. Pour succincts que soient ces commentaires, ils ne perdent rien de leur puissance d'évocation. La précision du coup d'œil dénote un talent supérieur. La lecture de ces résumés prépare tout naturellement à une plus parfaite compréhension des textes.

M. Duhamel aura contribué au progrès culturel, en orientant, et d'une façon bien personnelle, les lecteurs sérieux vers « de grands esprits », vers des moralistes français « d'une originalité de pensée exceptionnelle, d'une valeur morale inégale ».

Gilles LANGLOIS, o.m.i.

JEAN-PAUL BONNES. — *Le Bonheur du Masque*. Paris, Casterman, 1947. 20 cm., 124 p. (Cahiers de la *Revue Nouvelle*.)

Cet ouvrage, selon le but de l'auteur lui-même, se présente comme une « petite introduction aux romans de Barbey d'Aurevilly ». De fait, le résultat dépasse la fin poursuivie, car après la lecture de ce volume, le lecteur possède déjà une connaissance assez détaillée du romancier et de son œuvre; il a définitivement pris position quant aux problèmes fondamentaux évoqués par les développements de cet écrivain fantaisiste.

M. Bonnes affirme que les livres de Barbey d'Aurevilly possèdent « la valeur d'un témoignage, souvent poignant, sur l'âme humaine devant le péché ». Peut-être pourrions-nous reprocher à l'auteur de justifier trop facilement la description des tragiques ravages de la passion; en effet, les scènes scabreuses et audacieuses ne se trouvent pas épurées du seul fait que leur évocation ou leur description se déroule sous « le regard lucide et loyal de la conscience ».

D'autre part, M. Bonnes a le mérite de nous introduire « au cœur du pays » aurevillien, dans un style vivant et imagé, et grâce à une méthode du genre psychanalytique qu'il manie avec une rare dextérité.

Gilles LANGLAIS, o.m.i.

\* \* \*

GEORGES DUHAMEL. — *Le Prince Jaffar*. Quarante-septième édition. Paris, Mercure de France, 1946. 19 cm., 259 p.

Ceux qui chercheront dans cet ouvrage de l'académicien, l'intrigue et l'analyse psychologique du roman devront y renoncer, car c'est un tout autre dessein qui a présidé à son élaboration. *Le Prince Jaffar* est une étude des mœurs arabes comparées aux coutumes européennes. Avec sa culture et sa mentalité françaises, l'auteur aborde la façon arabe de penser, de vivre et de prier, pour en dégager toute la sagesse.

Les histoires et les descriptions pénétrées de saveur orientale fourmillent dans cette œuvre diffuse. Aucun lien logique ne relie les chapitres entre eux, si ce n'est la vie orientale observée et décrite sous des aspect divers, d'après les différentes classes de la société et selon la variété des milieux servant de cadre pour les constatations. L'impression qui se dégage de la lecture de ce volume est précisément celle que garderait un voyageur dans ces régions, et qui n'aurait pas le loisir de s'arrêter assez longtemps dans chaque endroit pour s'y faire des amis, mais suffisamment tout de même pour admirer les grandeurs de ce peuple et pour sympathiser à ses misères.

M. Duhamel nous présente certains personnages, mais nous avons à peine pénétré leurs sentiments qu'il nous oblige à les quitter et à lier conversation avec des types différents et non moins intéressants.

La sagesse de ces peuples, supérieure à la nôtre sous certains aspects, le serait-elle du point de vue religieux? La religion de Mahomet l'emporterait-elle sur celle du Christ? Ces questions, M. Duhamel semble les favoriser sans se soucier d'y répondre.

Tout cet ensemble inégal est décrit dans une langue claire, imagée, intéressante, jamais terne. Le style, qui, souvent, prête la vie spirituelle aux objets matériels par la juxtaposition d'adjectifs moraux, s'avère d'une force exceptionnelle et engendre un intérêt soutenu.

Gilles LANGLAIS, o.m.i.

\* \* \*



## Ouvrages parvenus à la rédaction

---

LOUIS A. ARAND, S.S. — *St. Augustine Faith, Hope and Charity . . .* Westminster, Md., The Newman Bookshop, 1947. 22 cm. 3 f. p. 165 p. (Ancient Christian Writers, n. 3.)

MARIUS BARBEAU. — *Saintes Artisanes. II. Mille Petites Adresses.* Montréal, Éditions Fides, [1946]. 23 cm. Ill. 150 p. (Cahiers d'art Arca).

GEORGES BOUCHARD. — *Vieilles Choses, Vieilles Gens.* 5<sup>e</sup> éd. Montréal, Granger Frères, 1943. 21 cm., 184 p.

GEORGES M. BUCKLEY, M.M. — *The Nature and Unity of Metaphysics . . .* Washington, The Catholic University of America Press, 1946. 23 cm. xv-261 p. (A Dissertation submitted to the Faculty of the School of Philosophy . . . in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy.)

CLAUDE BUFFIER, S.J. — *Le Comte Louis de Sales, Frère de Saint François de Sales.* Montréal, Fides, [1947]. 19 cm. 191 p.

*Catéchisme en Images.* Dessins d'Andrée S. de Groot . . . Texte du P. Jacques Tremblay, S.J. Montréal, Granger Frères, [1948]. 31 cm. 141 p.

*Catéchisme en poésie . . .* [Montréal], Éditions Granger, [1948]. 18,5 cm. 136 p.

PAUL CHANSON. — *L'œuvre de chair . . .* Montréal, Fides, [1946]. 19 cm. 64 p.

DÉSIRÉ DES PLANCHES, O.F.M. Cap. — *L'Hymne de la création.* Montréal, L'Écho de Saint-François, 1946. 24,5 cm. x-191 p.

JOSEPH DELABAYS. — *La Destinée tragique d'un Monarque pacifique. L'Empereur-Roi Charles d'Autriche-Hongrie (1887-1922).* Montréal, Fides, 1946. 19 cm. 252 p. -

CHARLES DEULIN. — *Contes du Roi Cambrinus.* Montréal, Éditions Lumen, [1947]. 19 cm. 193 p.

JOHN DUFFY, C.S.S.R. — *A Philosophy of Poetry based on Thomistic Principles.* Washington, The Catholic University of America Press, 1945. 23 cm. 258 p. (A Dissertation submitted to the Faculty of the School of Philosophy of the Catholic University of America.)

JOHN TRACY ELLIS. — *The Formative Years of the Catholic University of America.* Washington, American Catholic Historical Association, 1946. 21 cm. xv, 415 p.

TEODORO ALVARADO GARAICON. — *Principios Normativos del Derecho Internacional Público.* Ecuador, Universidad de Guayaquil, 1946. 24,5 cm. 395 p.

ALOYSIUS GARANI, O.F.M. Conv. — *De Ecclesiae Natura et Constitutione. Doctrina Ioannis Antonii Delphini O.F.M. Conv. (1506-1560). Eximii Theologi in Concilio Tridentino.* Padova, Il Messagero di S. Antonio, Basilica del Santo, 1943. 24 cm. 147 p. (Pontificia Facultas Theologica Fratrum Minorum Conventualium in Urbe.)

ORIO GIACCHI. — *Lo Stato laico. Formazione e sviluppo dell'idea e delle sue attuazioni.* Milano, Società Editrice « Vita e Pensiero », 1947. 25 cm. 71 p.

GILLES, O.F.M. — *Les Choses qui s'en vont. Cassettes canadiennes.* Nouv. éd. corr. et augm. Montréal, Granger Frères, 1945. 23 cm. 143 p.

RAOUL HAMEL, O.S.B. — *La Vie liturgique . . .* Saint-Benoît-du-Lac, Les Moines Bénédictins, 1946. 19 cm. 392 p.

PAUL HUGON. — *Les Doctrines économiques . . .* Montréal, Fides, [1947]. 21,5 cm. 413 p. (Bibliothèque économique et sociale, 4.)

JACQUES DE LACRETELLE. — *Le Pour et le Contre.* Montréal, Les Éditions de l'Arbre, [c 1946]. 19,5 cm. 4 vol.

GREGORIO LA GRUA, O.F.M. Conv. — *Il problema della vocazione generale alla mistica. Soluzione . . .* Roma, Miscellanea Francescana, 1946. 24,5 cm. 78 p. (Pontificia Facoltà Teologica dei Frati Minori Conventuali in Roma.)

FRANÇOIS LEBESCONTE, C.J.M. — *Le Cœur de Marie d'après Saint Jean Eudes.* Paris, Lethielleux, [1946]. 23 cm. 336 p.

ROLLAND LEGAULT. — *Le Chien noir. Légendes de chez nous, Histoires de Chez nous.* Montréal, Éditions Lumen, [1947]. 19 cm. 155 p.

SÉRAPHIN MARION. — *Les Lettres canadiennes d'Autrefois.* Tome V. Hull, Les Éditions « l'Éclair »; Ottawa, Éditions de l'Université, 1946. 19,5 cm. 215 p.

*Mélanges 1945. IV. Études philosophiques.* Paris, Société d'Édition: Les Belles Lettres, 1946. 25 cm., 215 p. (Publications de la faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 107.)

ROMÉO MELOCHE. — *Parlons à nos enfants . . .* Montréal, Granger Frères, [1948]. 19,5 cm., 160 p.

ROBERTO PARIBENE. — *La Macedonia sino ad Alessandro Magno.* Milano, Società Editrice « Vita e Pensiero », 1947. 25 cm., vii-113 p.

DAMASE POTVIN. — *Restons chez nous ! . . .* Montréal, Granger Frères, 1945. 21 cm., 221 p.

*Pêche et chasse.* Montréal, Fides; École des Hautes Études commerciales, 1946. 25 cm., 580 p. (Études sur notre milieu.)

BENEDETTO RIPOSATI. — *Studi sui « Topica » di Cicerone.* Milano, Società Editrice « Vita e Pensiero », 1947. 26 cm., xv-338 p.

CAMILLE ROY. — *Propos canadiens.* Montréal, Granger Frères, 1946. 21 cm., 190 p.

LAURENT SCUPOLI, C.C.R. — *Le combat spirituel.* Traduit de l'italien par A. Riche, P.S.E. Montréal, Fides, 1946. 15,5 cm., 314 p.

*Semaines sociales du Canada. XXIII<sup>e</sup> Session. Saint-Hyacinthe, 1946.* — *La Jeunesse.* Montréal, École Sociale populaire, [1946]. 24 cm., 308 p.

*Semaines sociales du Canada. XXIV<sup>e</sup> Session. Rimouski, 1947.* — *La Vie rurale.* Montréal, École Sociale populaire, [1947]. 24 cm., 292 p.

SR. MARY JOSEPHINE SUELZER, — *Julianus Pomerius. The Contemplative Life . . .* Westminster, The Newman Bookshop, 1947. 22 cm., 4 f. p., 220 p. [Ancient Christian Writers, N<sup>o</sup> 4.]

SYLVAIN. — *Dans le bois.* Montréal, Fides, 1946. 22 cm., 165 p.

*Trois nouvelles [ . . . ]* Montréal, Fides, 1948. 19 cm., 159 p.

\* \* \*

## De l'irréalisme

---

Le mal le plus profond de notre époque gît dans l'irréalisme de la pensée, du sentiment et de la conduite.

Nous définirons ici le réalisme et l'irréalisme dans la ligne de notre conception *organique* de l'être humain.

L'idée de réalisme nous paraît dominée par l'idée d'échange vital entre le sujet et l'objet. Ce laboureur est réaliste parce que sa connaissance, son amour et son travail de la terre procèdent d'un contact intime entre lui et la terre; cet homme politique est réaliste parce que les lois qui régissent le fait social se reflètent fidèlement dans son esprit, et les saints sont les plus profonds des réalistes parce qu'ils ne font qu'un avec la réalité suprême qui est Dieu.

Inversement, nos pensées, nos affections et nos actes sont entachés d'irréalisme lorsqu'ils ne sont pas conformes à la réalité de leur objet, autrement dit, lorsqu'ils ne sont pas nourris par un contact suffisant avec cet objet. Ce citoyen qui s'enivre du « retour à la terre » comme d'un idylle ou d'une féerie, ce politicien qui croit qu'un changement d'institutions suffira à ramener sur la terre l'âge d'or, ce faux mystique au rayonnement malsain, sont irréalistes parce qu'ils n'ont pas de vraies attaches vitales avec la nature, l'homme ou Dieu et qu'ils substituent leur rêve intérieur à la vérité objective.

Écoutons parler au hasard l'homme de la rue. Cet homme a des opinions et des sentiments sur la plupart des questions sociales ou internationales. Il adore telle nation et exècre telle autre; il considère tel homme d'État comme un sauveur et tel autre comme un bandit, etc. Quelle est la caution objective, « l'encaisse-or » comme dirait Gabriel Marcel, de ces folles émissions verbales et passionnelles ? Si nous mettons cet homme au pied du mur, si nous lui demandons sur quelle expérience personnelle s'appuient ses dires, il répondra d'une façon embarrassée et évasive jusqu'à ce que, poussé dans ses derniers retranchements, il finisse par avouer: Moi, je ne sais rien personnellement, mais on dit, on pense que . . . Le recours à

« on », cette quintessence d'abstraction et de néant, marque le sommet de l'irréalisme.

Les liens organiques qui conditionnent le réalisme sont toujours des liens qui unissent l'homme concret à des objets concrets. L'abstraction saine, instrument nécessaire de la science et de l'action humaines, part du concret et débouche sur le concret. L'irréalisme se reconnaît au primat de l'abstraction livrée à elle-même, c'est-à-dire au primat du cerveau et du cœur livrés à eux-mêmes, au subjectivisme.

Mais abstraire signifie aussi séparer. L'homme captif de l'abstraction pure est toujours un homme séparé. L'irréalisme affecte donc l'homme isolé, atomisé, devenu étranger à l'ordre interne de l'univers; il est le fruit de ce phénomène tragique que Paul Valéry appelle « la multiplication des seuls » . . .

Ici, une objection grave se présente. Nous venons de dénoncer l'isolement des individus comme la tare majeure de notre époque. Et cependant, pourrait-on répondre, les hommes n'ont jamais été plus dépendants les uns des autres qu'aujourd'hui. Notre âge n'est-il pas l'âge des foules? Les formidables « mouvements de masses » qui agitent les nations ne révèlent-ils pas une profonde unanimité sociale?

Nous croyons, au contraire, que l'ampleur et la rapidité des « mouvements de masses » témoignent presque toujours d'un grave relâchement de l'unité organique. Aucune attache vitale ne relie entre eux les feuilles mortes et les grains de sable et c'est précisément pour cela qu'ils s'agitent aux moindres caprices de l'air avec une merveilleuse unanimité apparente. Le vent n'a pas les mêmes effets sur les arbres d'une forêt: la terre où ils entremêlent leurs racines les nourrit et les retient à la fois. Il n'est pas de plus grandiose « mouvement de masses » qu'une tempête de sable dans le désert.

Au reste, l'expression « mouvement de masses » est déjà redoutable par elle-même: ce terme, emprunté à la physique, implique cette absence d'élan créateur et cette dépendance absolue à l'égard des motions extérieures qui sont les caractéristiques de la matière inanimée. Le processus de « dégradation du vivant en mécanique » dénoncé par Bergson joue ici à fond, et l'ampleur matérielle de ces « mouvement de masses » est souvent en raison inverse de leur teneur vitale. Les mouvements sociaux qui naissent et se propagent à l'in-

térieur des groupements humains vraiment organiques sont infiniment plus lents et plus mesurés; ils ont moins de dynamisme apparent et d'éclat spectaculaire: les feuilles vivantes poussent moins vite que ne vole une feuille morte . . .

\* \* \*

Mais pourquoi cette étrange solitude des individus à l'intérieur même des plus grandes concentrations sociales et des plus formidables courants d'opinion et de passion que l'histoire ait jamais connus? Cette perte du vrai sens social tient précisément à l'idolâtrie de la société.

Expliquons-nous: jadis, les hommes se groupaient sous la pression de nécessités ou l'idéals qui, soit par en bas (liens de la terre et du sang), soit par en haut (groupements à base religieuse), débordaient largement l'humain et le social proprement dit. Aujourd'hui, au contraire, en raison de je ne sais quel rétrécissement intérieur masqué d'orgueil, ils tendent de plus en plus à se soustraire à l'influence des réalités cosmiques (qu'ils considèrent comme une simple matière à asservir et à exploiter), et à celle des réalités surnaturelles (où ils ne voient que chimères et superstitions à éliminer), pour se mouvoir et collaborer sur l'unique plan de la réalité sociale. L'homme ne croit plus et n'espère plus qu'en l'homme. Combien d'hommes sont incapables de trouver la moindre nourriture intime dans la communion avec la nature ou avec Dieu et ne peuvent vivre qu'en se frottant constamment à leurs semblables! Qu'on songe aussi à l'hypertrophie et à la généralisation monstrueuse des passions politiques, qui sont devenues pour une masse nombreuse d'hommes l'unique substitut de la foi et de l'idéal, à l'espoir irréfléchi en quelque cité future où le jeu parfait des institutions compenserait largement l'harmonie vitale et spirituelle perdue! Les prétentions récentes de la sociologie à résorber toute philosophie sont la transposition normale de cet état d'esprit sur le plan spéculatif.

Mais les liens réciproques présupposent des liens communs et la vraie unité sociale implique la participation des hommes aux réalités extra-humaines. Ainsi entassés sur l'étroite plate-forme du social, également séparés des abîmes cosmiques et des abîmes divins, n'ayant plus la possibilité de s'évader en descendant vers la nature ou en

s'élevant vers le ciel, les individus ne possèdent plus cette aisance, cette richesse, cette élasticité intérieures qui sont les fruits de la convergence vers les mêmes réalités centrales et les conditions premières des échanges organiques. Confinés sur le même plan superficiel, et, par là même, captifs des mêmes intérêts vulgaires et immédiats (en particulier la poursuite de l'argent qui est le grand instrument du triomphe purement social), ressemblants et séparés comme les atomes, ils se pressent et se heurtent sans pouvoir s'entrepénétrer (car toute communion implique d'abord une différence qu'on prolonge ensuite jusqu'à l'unité) et n'évitent la cohue anarchique que sous la pression de contraintes légales extérieures à leur nature. D'où ce paradoxe apparent qu'il n'y a plus de vraie société parce que l'homme, oublieux de ses sources terrestres et célestes, est devenu un animal presque exclusivement social. Là encore, le premier effet de l'idolâtrie est la mort de la chose idolâtrée . . .

Ainsi s'explique le développement parallèle de la concentration sociale et de la solitude de l'individu. L'entassement, la promiscuité sont comme l'ersatz de la vraie communion absente. Compensation misérable au demeurant: de même que deux organes éloignés, mais reliés par une artère, sont plus présents l'un à l'autre que deux grains de sable qui se touchent, de même, dans une société organique, les êtres les plus distincts par leur résidence ou leur vocation soutiennent entre eux des relations plus vivantes que les habitants des cités qui s'entassent dans le même édifice, le même bureau ou la même salle de spectacle . . .

\* \* \*

L'irréalisme affecte l'homme dont les facultés séparées de leur objet, jouent pour ainsi dire à vide. Cette séparation entraîne l'appauvrissement intérieur et la mécanisation des pensées et des sentiments que nous venons de souligner: comme un organe que le sang cesse d'irriguer, les facultés humaines qui ne sont pas nourries par un contact suffisant avec le monde extérieur s'étiolent et se dégradent. À la limite, un fou, isolé dans son univers intérieur et figé dans son attitude stéréotypée, est à la fois le plus séparé et le plus mécanisé des êtres.

Nos pensées et nos sentiments sont d'autant plus menacés d'irréalisme qu'ils se rapportent à des objets plus élevés. Le contact vivant est moins facile à garder avec les réalités invisibles qu'avec les choses matérielles. Cela tient d'abord à la faiblesse naturelle et au manque de vitalité de l'esprit humain (*infimus in ordine spiritualitatis*, disait saint Thomas), et ensuite à toutes les possibilités d'illusion et de fraude qu'ouvre le monde de la vie intérieure et des valeurs spirituelles. Un laboureur irréaliste est immédiatement convaincu de son incapacité par les résultats *indiscutables* de son travail, un philosophe irréaliste ne reçoit jamais d'avertissement aussi précis et aussi objectif. Aussi l'irréalisme, infiniment rare (et pour cause !) chez les laboureurs, est-il presque la règle chez les hommes qui font métier de penser.

Pis que cela : ces valeurs spirituelles qui, par leur caractère immatériel et, par conséquent, incontrôlable, se prêtent si facilement à l'illusion et au mensonge, deviennent souvent des masques destinés à voiler et à compenser l'infériorité à l'égard des valeurs matérielles. L'idéal politique, moral ou religieux de certains hommes est si peu réaliste qu'il a pour moteur inconscient le désir de s'évader du réel ou de se venger du réel. Depuis l'aigre chasteté de la vieille fille jusqu'à l'ardeur révolutionnaire du raté incapable de s'intégrer dans n'importe quel ordre social, que de vertus, d'idéals servent aux hommes de prétextes pour souiller ou discréditer, au nom d'une réalité supérieure, une réalité plus humble à laquelle, comme le renard sous la treille, il leur est interdit de participer. J'ai connu naguère un homme qui ne manquait jamais, pour jeter le trouble dans la conscience de gens qu'il croyait heureux, de rappeler à tout propos les pires souffrances d'ici-bas. Or cet homme — je l'appris depuis — n'avait jamais secouru effectivement un vrai pauvre ou un vrai malade : il était mû, non par l'amour des malheureux, mais par la haine du bonheur.

À l'extrême pointe de l'irréalisme, c'est-à-dire de l'épuisement de la personnalité vivante, nous avons l'être au cerveau et au cœur artificiels, qui, incapable de choisir et s'assimiler vitalement quoi que ce soit, devient le jouet mort des influences extérieures : il mime tout et ne vit rien. Ces êtres, quelles que soient les contradictions de

leurs opinions et de leur conduite, ne sont pas menteurs ou hypocrites, au sens que la morale donne à ces mots; ils ressemblent à la girouette qui s'agite à tous les vents ou au miroir qui reflète toutes les couleurs. Ils ne disent pas ce qu'ils pensent, si l'on entend par pensée une adhésion, un engagement personnels. Mais ils ne sont pas non plus hypocrites, si l'on entend par hypocrisie une volonté consciente de tromper, ils ne disent pas le contraire de ce qu'ils pensent: ce serait alors trop beau, car ils penseraient quelque chose! Le caméléon est gris tant qu'il marche sur le sable, s'il passe sous un arbre, il revêt une teinte verte: il n'est ni plus sincère ni plus hypocrite dans un endroit que dans l'autre, il n'est partout qu'un caméléon. De même, d'innombrables hommes « adaptent » innocemment ce qui leur reste de vie intérieure à la structure et aux nuances du milieu où ils évoluent.

Des exemples concrets de cet effacement de toute spontanéité créatrice ne sont que trop faciles à trouver. Voici telle poupée de nos grandes villes, dont l'âme est fardée comme le corps et qui, la tête farcie de romans à quatre sous et de films stupides, se croit amoureuse. Est-ce cela, l'amour? Ou bien tel intellectuel desséché qui n'adhère intérieurement à aucun objet, qui n'a jamais su digérer ni recréer à son usage la moindre vérité et dans l'esprit duquel les connaissances sont rangées comme des plantes dans un herbier ou des marchandises dans un entrepôt. Est-ce cela, la culture? Ou encore cet homme de la rue, manœuvré comme un pantin par la presse et la radio, et qui spéculé dans le vide sur la conduite des États. Est-ce cela, le sens politique? En présence de ces marionnettes, on se sent étreint par une douloureuse impuissance. Existe-t-il seulement, dans leur désert intérieur, un coin de terre vivante où puisse lever le germe d'une vraie conversion ou d'un vrai désir? Le mot convertir signifie étymologiquement retourner. Mais on ne crée pas des profondeurs en retournant des surfaces! On a l'impression, devant certains êtres, qu'il faudrait d'abord leur rendre une âme, les refondre, avant de les convertir.

\* \* \*

Les pseudo-idées et les pseudo-sentiments des hommes affectés d'irréalisme se décèlent à de multiples critères.



D'abord, au caractère artificiel et affecté de l'expression. La pureté, l'originalité, la fraîcheur, le magnétisme de la vie sont absents: sous la boursouffure et la trépidation extérieures, on devine le néant intime. On se sent gêné, insatisfait devant l'étalage des fausses opinions et des fausses passions: une impression de monotonie, de vanité, de « sonne-creux » se dégage des paroles et des gestes. Cette mécanisation de l'être intérieur, cette absence de profondeur humaine et de spontanéité créatrice sont significatives de maints courants d'opinions et de passions à l'égard desquels les individus se comportent comme des appareils enregistreurs plutôt que comme des personnes capables de comprendre, de choisir et d'aimer. Qu'il s'agisse de la dernière prophétie à la mode, du dernier « bobard » politique ou du dernier emballement collectif, on sent bien, à la platitude et à l'automatisme des réactions, que ces choses se propagent d'un homme à l'autre à la façon d'un ébranlement sonore dans l'air plutôt que comme la sève à travers les branches d'un arbre.

Un autre critère est celui de l'extrémisme. Comme la réalité concrète dont il dépend, le réalisme de l'esprit est fait d'harmonie et de tempérance: il embrasse et domine la tension des forces contraires. Mais l'irréalisme — parce qu'il est étranger aux choses de la vie et qu'il ignore les critères de l'incarnation et du possible — va immédiatement (du moins en pensée et en paroles) jusqu'au bout de ses idées (toute idée qu'on n'essaye pas d'incarner, qu'on ne soumet pas au contrôle de l'expérience se laisse distendre impunément jusqu'à l'absolu . . . ); il pousse jusqu'à leurs dernières et leurs plus absurdes conséquences les principes dont il part; ainsi il sera conservateur sclérosé ou révolutionnaire sans frein, amoureux idolâtre ou misogyne absolu, etc.

Mais cet extrémisme, par le fait même qu'il se situe hors de la vie, s'accompagne toujours d'instabilité. L'être qu'aucun lien vital ne rattache à l'harmonie universelle, passe avec une facilité inouïe d'un extrême à l'autre. La versatilité est un des signes majeurs de l'irréalisme. Combien d'hommes vont de l'amour romantique à la misogynie, de l'extrême-droite à l'extrême-gauche, du culte à la phobie de telle nation, sans s'apercevoir de leur contradiction intérieure ! La mode, avec tout ce qu'elle a de vain, de capricieux et d'excessif, est

l'indice le plus net de cette extériorité de l'individu à lui-même et à la vie: elle ne peut mordre que sur des êtres déracinés et, par là même, captifs de tous les souffles extérieurs. Il est trop facile et trop simple d'expliquer uniquement par la bassesse ou l'intérêt certains revirements intellectuels ou affectifs, ou certaines conversions suspectes: à ces mobiles, s'ajoute souvent le mimétisme sans calcul de l'homme dépourvu d'assiette intérieure. Durant ces dernières années, combien de Français ont changé de convictions au gré du vent qui soufflait, sans que leurs intérêts personnels entrassent en jeu!

En résumé, les idées et les passions « irréelles » présentent les deux grandes stigmates qui suivent la rupture des liens vitaux: elles sont décolorées comme la feuille morte et mobiles comme elle.

Quant à l'irréalisme des « idéals » issus de l'envie et du ressentiment, il se reconnaît à la contradiction entre l'attitude extérieure et la conduite intime. Il faut se défier à priori des idéalistes qui rêvent le bonheur de l'humanité tout entière et n'ont jamais été capables d'assurer celui d'une épouse ou d'un ami, ou des dévotes dont les lèvres débordent de charité universelle et qui déchirent si allègrement leur entourage. Il suffit de gratter un peu le faux amour pour trouver la haine: la morsure réelle se dissimule sous le baiser idéal. La vulnérabilité du moi est le grand signe révélateur des « vertus » à base de ressentiment: si l'on inflige la moindre humiliation ou la moindre contradiction à ces êtres hypermoraux ou hypermystiques, on les voit réagir avec une aigreur et une souffrance qui contrastent étrangement avec la pureté et la générosité apparentes de leur idéal. Ce n'est pas par hasard que les auteurs religieux considèrent l'oubli de soi comme un critère presque absolu de l'authenticité des vertus.

Dans toutes les formes de l'irréalisme, nous retrouvons donc le subjectivisme, l'inadaptation du sujet à l'objet, ou, en d'autres termes, le manque d'incarnation de l'esprit.

Il est cependant une phase de la vie humaine où ces carences sont normales. La jeunesse est subjectiviste par essence. Elle est l'âge du grand bouillonnement intellectuel et affectif, mais elle manque encore du sens de l'objet. Elle s'enivre de ses propres idées et de ses propres sentiments, elle aime son amour (*amabam amare*, disait

saint Augustin). L'image, la vibration, le rêve intérieur ont le pas sur la réalité.

Cet irréalisme procède aussi de l'inexpérience. La jeunesse n'a pas eu encore le temps de mettre à l'épreuve des faits ses conceptions et ses désirs. Son esprit est d'autant plus prompt qu'elle ignore encore jusqu'à quel point la chair est faible.

Encore une fois, c'est là un phénomène naturel. Le subjectivisme, l'inexpérience, l'indétermination et les troubles de la puberté sont autant de signes d'immaturité, autant de symptômes d'une crise intérieure qui doit logiquement déboucher sur l'harmonie et la plénitude de l'homme fait. *Le passage de la puberté à la maturité se reconnaît à l'ouverture du moi au monde, à l'acquisition du sens de l'objet.* La fermentation intellectuelle et morale qui s'opère en vase clos au cours de la puberté est l'indice d'une espèce de mue intérieure qui fait passer l'homme de l'univers enfantin des images à l'univers humain des êtres et des idées.

\* \* \*

Suivant la trempe et la qualité de leur âme, les hommes sont plus ou moins prédisposés à l'irréalisme. Mais plusieurs causes extrinsèques viennent s'ajouter à la fatalité individuelle pour provoquer ou entretenir cette espèce d'anémie psychique.

D'abord la fonction sociale. Nous disions plus haut que les professions se rapportant aux choses de l'esprit offrent à l'irréalisme un terrain plus favorable que les métiers manuels, et nous citions les deux exemples-limites du laboureur et du philosophe. La structure de la société moderne aggrave encore ce péril. Il existe trop de professions au sein desquelles l'homme peut vivre et prospérer hors du contact avec les réalités naturelles. La vie des fonctionnaires sans vocation est particulièrement dangereuse à ce point de vue. Le sens du réel qui, comme toutes les vertus intellectuelles et morales, a besoin d'être constamment entretenu du dehors s'étiole dans l'esprit de ces hommes protégés par une espèce de coque imperméable contre les vicissitudes de l'existence et dont les erreurs n'entraînent pas, comme dans les métiers élémentaires, un brutal choc en retour des lois na-

turelles violées . . . Définitivement installés sur leur voie de garage, de tels hommes s'enivrent facilement de mots sonores et des plans abstraits, et cela d'autant plus que la force des choses, avec laquelle ils ne se sont jamais mesurés, ne les a jamais contredits. Ne connaissant pas par expérience *la résistance de la matière à l'incarnation*, ils ont beau jeu pour défaire et recomposer le monde sur le plan de l'idée pure. Il est effarant de constater par exemple que, deux mille ans après l'Évangile, il existe encore des hommes qui attendent la naissance de je ne sais quelle République universelle d'où l'injustice et la guerre seraient à jamais bannies. Ainsi cette concorde entre les individus et les peuples que le sang d'un Dieu incarné et celui de millions de martyrs n'a pas réussi à cimenter, un peu de salive suffirait à l'obtenir !

Un certain confort matériel<sup>1</sup>, une certaine facilité de vie, fruits d'une technique aussi mal assimilée par l'âme que par le corps, contribuent aussi à émousser le sens du réel. Combien de fois ai-je entendu de vieux paysans ou de vieux ouvriers dire, pour expliquer l'irréalisme d'un bourgeois ou d'un fonctionnaire: C'est un homme qui ne comprend pas les choses: il a toujours tout eu sous la main ! Et, précisément, il n'est pas bon d'avoir toujours tout sous la main . . . Les doigts qui n'ont plus besoin de se tendre et de se crispier pour saisir un objet rebelle et fuyant perdent vite la faculté d'appréhender. Le sens de la difficulté et de l'effort est un des axes du sens du réel. Il est normal que celui qui a tout sous la main ne comprenne rien: ce n'est pas par hasard que comprendre se dit aussi saisir, appréhender. L'effort du cerveau prolonge et couronne le travail des mains . . .

La guerre est un lien comme l'amour: on n'est peut-être jamais si près de certaines réalités naturelles que lorsqu'on est obligé de lutter contre elles. L'homme est plus lié à son adversaire qu'à son esclave, et c'est pourquoi « l'asservissement » de la nature ne va pas sans quelque péril. Le paysan qui lutte avec la terre pour lui faire donner son fruit connaît mieux la terre que le citadin qui parcourt les champs

<sup>1</sup> Je dis le confort et non le luxe. Le vrai luxe a toujours quelque chose d'ascétique et, par conséquent, d'inconfortable. La généralisation du confort dans tous les milieux a pour résultat de supprimer l'ascétisme en haut et en bas de l'échelle sociale. La vie fastueuse d'un Louis XIV était matériellement plus dure que celle d'un petit bourgeois d'aujourd'hui.

en touriste et savoure les fruits des arbres que d'autres ont soignés pour lui (c'est pourquoi, soit dit en passant, il y a une telle dose d'utopie dans la conception que se font les meilleurs citadins de la vie champêtre). La difficulté, le combat, le risque sont aussi des sources de vie: à trop vouloir desserrer l'étreinte qui blesse, on supprime aussi le contact qui féconde . . .

Une autre cause d'irréalisme réside dans l'effrayante dispersion de la vie moderne. Comment veut-on que l'individu moyen, dont une vie familiale et professionnelle normale suffirait largement à absorber toutes les capacités physiques et morales, puisse réagir humainement à la multitude inouïe d'informations et d'excitations que le tourbillon des conversations sans unité, du papier imprimé et des ondes sonores lui apporte chaque jour? Une telle masse de connaissances et de sentiments inassimilables agit sur l'esprit humain à la façon d'un rouleau ou d'un laminoir: elle le transforme en une immense surface où les idées et les passions se meuvent en une ronde légère et incohérente (glissez, mortels, n'appuyez pas . . .), mais où rien ne peut jeter de vraies racines dans la mémoire ni porter de vrais fruits dans la volonté. Des mouvements de la pensée ou du cœur aussi artificiellement engendrés ne lient, n'engagent pas plus l'individu que les images et les désirs qui peuplent nos rêves.

Il m'arrive souvent de comparer cette dispersion et cette anémie spirituelles de l'homme moderne informé de tout, à l'unité et à la chaleur vitale du monde intérieur de nos vieux paysans. Ici, l'horizon intellectuel et affectif est très étroit (il ne dépasse guère le métier, la famille et le village), mais tous les objets sont connus en profondeur, et l'expérience d'un passé toujours vivant et présent nourrit et façonne l'avenir. Combien de fois ai-je entendu des vieillards rapporter, avec une précision dans les détails presque incroyable pour nos esprits encombrés, telles paroles ouïes ou tels faits constatés cinquante ans plus tôt! On sentait qu'ils avaient vécu et revécu ces humbles choses, saisi tous leurs aspects et assimilé tous leurs sucs. L'univers restreint où ils se mouvaient était incorporé à leur être même.

La cause de l'irréalisme étant définie comme le relâchement des liens vitaux entre le sujet et l'objet, il s'ensuit que le remède doit consister avant tout dans le resserrement de ces liens vitaux.

Un sévère effort de retrécissement et de concentration est nécessaire à tout homme qui veut sauver ou développer en lui le réalisme. Il n'est pas d'assimilation ni de domination possibles du réel sans ascétisme. Pratiquer l'ascétisme: cette expression si démodée et si décriée ne signifie pas autre chose que sarcler, émonder, repousser le parasitisme et la dispersion. La terre de nos âmes n'est ni infinie en étendue ni inépuisable en fécondité: si nous y laissons tout germer, rien n'y fleurira. Toute vie profonde implique un choix et tout choix une élimination. Savoir dire non est le premier mot de la sagesse . . .

De ce devoir d'ascétisme, découlent deux principes pratiques qui sont les deux axes moraux du réalisme.

D'abord veiller constamment à ne pas concevoir d'opinions et de sentiments au delà de ce qu'on sait et de ce qu'on peut effectivement. Tout homme qui profère des phrases de ce genre: cela ne me regarde pas, ou bien: cela déborde ma compétence, témoigne par là de son réalisme. Hélas! il n'est que d'entrer au café du Commerce à l'heure de l'apéritif et d'écouter les clients discuter à perte de vue sur la conduite des affaires publiques et la date de la prochaine guerre mondiale pour s'apercevoir que cette sagesse est bien rare.

Ensuite, conformer sa conduite à ce qu'on pense et à ce qu'on aime. Après tant de stériles débauches de l'imagination et du verbe, il est urgent que chacun prenne conscience de l'humble plénitude de cette expression: faire son possible. Il existe en effet pour chaque homme une petite zone de possible qui dépend de lui et de lui seul, un coin du monde matériel et spirituel où nul ne peut tenir sa place et où, s'il manque à sa tâche, une pensée, un désir de Dieu avorteront pour jamais. Cet acharnement à refaire notre destin, à incarner notre idéal, patiemment, petitement, comme pousse une plante comme se forme un enfant (depuis l'éclosion des graines dans le sol jusqu'à la naissance du Christ dans une étable, tout ce qui est réel commence par l'effacement et le silence), est d'autant plus nécessaire que nous vivons dans une époque où les hommes, suivant le mot de Shake-

speare, « sont devenus des langues » et où les valeurs les plus hautes baignent dans le verbalisme et le mensonge. Il s'est établi — et non sans raison — dans la pensée d'une multitude d'hommes (du peuple en particulier: on nous en a trop dit, gémissait Péguy . . . ) une dangereuse équation entre l'appel à la vertu et au devoir et le bourrage de crâne. Pour dissiper cette confusion avilissante, il est temps que les masses démoralisées s'aperçoivent qu'il existe encore des êtres qui vivent, qui font ce qu'ils disent. Aucun relèvement moral n'est possible sans ce choc, cette contagion de l'exemple. On ne prend au sérieux les nuages qu'à l'heure où la pluie ruisselle; de même on ne croit à l'idéal que lorsqu'il féconde le réel. Seul le spectacle d'une incarnation quotidienne peut rendre aux valeurs spirituelles épuisées leur sève et leur magnétisme.

\* \* \*

Toute connaissance et tout amour authentiques impliquent une participation vivante du sujet à la réalité de l'objet. *Transire in conditionem objecti*, disaient les scolastiques. Cette présence de l'objet dans le sujet fait défaut à l'irréaliste. Sa pensée n'est qu'un vain nominalisme et ses passions se réduisent au culte du frisson intérieur (nous aimons nos penchants, nous n'aimons pas ce vers quoi nous penchons, disait Nietzsche); en toutes choses, il est absent de la vraie vie.

Si nous poussons la question jusque dans son noyau métaphysique et religieux, nous concluerons que l'irréalisme est le fruit normal du péché par lequel l'esprit humain, orgueilleusement centré sur lui-même, s'abstrait à la fois de la nature et de Dieu. Ainsi coupé du concret sensible et du concret spirituel, cet esprit verse nécessairement dans l'abstraction, et dans la forme d'abstraction qui exige, pour donner l'illusion de la maîtrise et du succès, le moindre contact avec le monde vivant: celle de la pensée quantitative et mécanique. Le problème de la machine est à la fois intérieur et extérieur à l'homme: l'anémie de l'esprit séparé se traduit au dedans par cette mécanisation des pensées et des sentiments que nous avons dénoncée plus haut et au dehors par la montée d'une civilisation technique sans contre-poids. Ces deux phénomènes sont connexes et s'aggravent sans fin l'un par

l'autre: l'esprit, en s'atrophiant, tend à ne plus connaître et désirer que la matière, et la matière à son tour dégrade l'esprit qu'elle hypnotise.

Ce matérialisme, hâtons-nous de le dire, n'est pas le matérialisme païen qui adore la matière vivante, lieu et matrice des formes; c'est celui de la matière desséchée par l'abstraction et réduite à sa pure arête quantitative. Ce n'est pas par hasard que les deux grandes idoles du matérialisme moderne, la machine et l'argent, sont des productions artificielles, des entités arrachées à la pureté originelle des choses et d'où la chaleur de la vie s'est retirée<sup>2</sup>.

La grande tare de l'homme moderne est de n'être plus qu'un cerveau tournant à vide entre la terre et le ciel. Ainsi, son matérialisme et son idéalisme sont également factices et exsangues. Pour échapper à l'irréalisme, il faut que, se dépassant en quelque sorte par en bas et par en haut, il reprenne contact avec les deux grandes réalités auxquelles nul artifice, nulle impureté ne se mêlent: la nature, œuvre directe de Dieu, et Dieu lui-même. Au réalisme païen qui nous met en communion avec la terre, doit s'ajouter le réalisme chrétien qui nous met en communion avec le ciel. Le mot religion n'a pas d'autre sens: l'homme religieux est celui qui est relié par l'âme à un univers spirituel aussi concret, aussi direct, aussi chaleureux que le monde sensible.

Le contact religieux lave l'esprit des poussières de l'abstraction et lui rend sa fraîcheur et son innocence premières: sans lui, aucun réalisme profond n'est possible.

Ce double mouvement, par lequel l'homme s'incline vers la terre et s'élève vers le ciel, est impliqué dans la nature même de l'incarnation. Qui dit incarnation de l'esprit dit aussi spiritualisation de la chair. Le réalisme est indivisible comme le réel. Le positivisme absolu qui néglige les choses du ciel ne vaut pas mieux que l'idéalisme ou-

<sup>2</sup> Répétons encore une fois, pour prévenir une objection toujours renaissante, ce que nous attaquons ici, ce n'est ni l'existence ni l'utilité de la machine et de l'argent, c'est leur primauté dans l'esprit et le cœur de l'homme. L'argent en soi est bon, mais les empiétements du capitalisme sont monstrueux. De même l'automobile est une excellente invention, mais elle est mauvaise dans la mesure où elle fait oublier à l'homme l'effort et le plaisir de la marche et où elle tend à mécaniser son activité. Le grand mot de Claudel: mieux vaut être une vache qu'une machine, reste toujours vrai.



trancier qui méprise les choses de la terre. Toute sagesse qui prétend n'embrasser qu'une partie du réel compromet tôt ou tard cette partie elle-même. L'idéalisme désincarné trahit l'idéal, car l'idéal de l'homme ne peut se réaliser qu'à travers la chair. Mais la prudence exclusivement empirique et charnelle trahit à son tour ces réalités inférieures qu'elle croit connaître et servir à fond, car, sans l'équilibre supérieur et les germes d'éternité qu'apporte un grand idéal, les biens d'ici-bas se dissipent comme des rêves. L'échec final dans leur ligne et dans leur domaine propres des idéalistes sans mains et des réalistes sans ailes est une constante historique. Qu'il s'agisse de la continuité des ordres religieux à travers les siècles ou du triomphe de la politique de Capétiens, les réussites *durables* ont toujours été le fait d'hommes qui unissaient un sens pratique profond à un idéal élevé. Un simple mot de l'Évangile nous livre la clef de ce rapport entre l'idéal et le réel: *facere veritatem*. Ce mot dissipe la différence, toujours renaissante sur le plan de la matière et du péché, entre l'*homo faber* et l'*homo sapiens*. Faire la vérité: adhérer à elle non seulement par la pensée mais par l'action, lui rendre témoignage avec tout son être. Le monde, pour être sauvé, attend des chrétiens qui soient non seulement des prêcheurs, mais des faiseurs de vérité.

Gustave THIBON.

# *Les grandes perspectives de toute éducation*

---

*Où il n'est pas question de méthodes d'éducation.*

---

Encore un autre qui vient se mêler d'éducation, me direz-vous ; quelle nouvelle théorie venez-vous prôner ? — N'ayez crainte, on ne va rien prôner. Contentons-nous de réfléchir sur l'éducation, simplement pour y penser, comme on peut y penser en conversation ou au cours d'une promenade solitaire. Dépouillez votre instinct de réformateur ; suivez votre pensée idéale : quel est l'idéal de l'éducation ?

## I. — QUAND L'ÂGE SCOLAIRE FINIT-IL ?

Apparemment on vous invite à de nouveaux propos d'éducation après mille autres. Au fait, vous-même, n'en tenez-vous pas tous les jours ? N'est-il pas vrai, en effet, que le sujet quotidien de vos pensées et propos, c'est ou vous-même ou l'un quelconque de vos frères en humanité, l'homme en un mot ? Or penser à l'homme et penser à l'éducation, c'est tout un, parce que l'éducation, c'est proprement la confection de l'homme et que l'homme n'a jamais fini de se faire et de se tailler à la mesure de sa vocation. Que vous le vouliez ou non, l'homme vous apparaît toujours en voie d'éducation et vous êtes continuellement en train de lui faire la leçon.

C'est le signe qu'il faut résister comme à une tentation à l'envie de se croire homme fait. On le dit bien et c'est recevable en un sens relatif. Mais de là à se croire homme fait, parce qu'on se sent confortablement établi, et qu'on a atteint, avec l'âge adulte, un idéal assez étriqué, il faut beaucoup de torpeur pour se leurrer à ce point : l'ankylose menace. En réalité, nous sommes et devons nous considérer en marche, en vie voyageuse vers une destinée définitive, ainsi s'exprime la théologie. En philosophie on expliquera que l'être humain doit peu à peu émerger d'un état de virtualités vers la conquête d'un complément de perfection.

Situation unique au monde. Entre la bête et l'ange, l'homme a le privilège d'être éduicable. La bête ne s'éduque pas, parce que la nature lui fournit des mécanismes instinctifs qui déclenchent l'activité: c'est rapide et sûr, parce qu'il n'y a pas de risques, mais le prix de l'assurance c'est un champ d'activité bien limité. L'ange non plus ne s'éduque pas: d'un ou deux coups d'ailes il choisit définitivement sa destinée. L'homme est susceptible d'éducation, parce qu'il lui faut se bâtir peu à peu, lentement se frayer une voie, à coup d'efforts continus et redoublés se meubler intérieurement à mesure qu'il s'unit à tous les êtres dont la possession constitue son bien.

L'éducation intégrale, c'est donc celle qui n'est jamais finie, celle qui n'est jamais intégralement accomplie; ou plutôt celle qui ne se couronne qu'avec l'interruption de la vie (mieux l'entrée définitive en la vision de Dieu).

L'éducation ainsi conçue ne se contente pas d'un entraînement quelconque ni d'un polissage de notions plus ou moins pratiques, car de ce côté-là on a vite heurté les limites. Mais il faut pénétrer dans les régions raffinées de l'esprit, là où les horizons peuvent se déployer à plein ciel. Pour s'en tenir seulement au côté intellectuel du développement humain, peut-être résume-t-on le tout en disant qu'il consiste moins à apprendre qu'à comprendre. Y a-t-il un âge où l'on cesse d'apprendre? je ne sais; il n'y en a certainement pas où l'on puisse cesser de mieux comprendre.

Il ne serait peut-être pas artificiel de partager notre éducation en deux étapes: la première où l'on apprend, orientée vers la seconde, où l'on comprend. Disons plutôt qu'il y a appréhension et compréhension tout le long, mais avec décrue de la première et montée de la seconde. Les deux s'appellent et se conditionnent comme la base et le sommet d'une pyramide. Pour comprendre haut et large, il faut avoir suffisamment appris: «Celui qui a voyagé possède une grande prudence<sup>1</sup>»; autrement on garde un jugement peu compréhensif. Il n'est pas moins dommageable, d'autre part, de rester prisonnier de ses connaissances, d'être alourdi par les notions dont on s'est gavé au point de ne pas pouvoir s'élever et jeter un regard étendu autour de soi, et un regard sensible aux différents plans et

<sup>1</sup> Eccli. 34, 10.

niveaux des choses. On a cent fois rabattu le thème du spécialiste tellement cantonné dans son domaine qu'il est incapable de rien voir avec d'autres yeux que ceux de sa spécialité, durci et insensible aux nuances et aux différences, indocile aux leçons des choses. Ainsi a-t-on expliqué l'indifférence religieuse dont les hommes en général et les savants en particulier font trop souvent preuve, prisonniers qu'ils sont de leurs affaires et de leur science spécialisée, tandis que les femmes, les enfants, les simples, moins accaparés, restent capables de recevoir les vérités spirituelles et les réalités de la religion.

Pour continuer à partager notre humaine éducation entre apprendre et comprendre, ajoutons que l'on apprend surtout à l'école, mais que l'on comprend surtout dans la vie. Le concept élargi de l'éducation déborde évidemment l'acception étroite d'instruction scolaire, acception courante en anglais. Depuis quand la formation de l'homme se réduit-elle à une affaire purement scolaire, conclue et stabilisée par un diplôme d'autant plus définitif qu'il est final? À moins de mettre au rang des écoles (sans grades académiques) la famille qui est l'école des parents, la vie religieuse que saint Benoît appelle une école de perfection, la liturgie qui forme le peuple chrétien, la vie tout court qui est l'école de tout le monde, et toute autre école du même genre qui n'a rien de scolaire. On veut justement dire par là que s'il y a des limites à la fréquentation scolaire, il n'y en a pas à la discipline entendue au sens fort d'état de disciple.

Être élève passe, mais on ne finit pas d'être disciple, c'est-à-dire docile à la direction et à l'influence de maîtres. L'éducation ne se définit guère sans discipline et sans relation à un maître. Si, en effet, elle est une montée ou — si vous voulez le terme sec mais précis de la philosophie aristotélicienne — un passage de l'état de virtualité à l'état de possession active, il faut nécessairement que cette montée ou ce passage s'accomplisse sous la poussée d'un autre qui déjà possède ce que le disciple veut acquérir. Les maîtres sans doute vont changer, mais en se succédant; une tutelle prépare à la suivante.

À l'école donc on enseigne les rudiments qu'il faut apprendre. Le maître y pense pour l'élève et lui injecte des notions indispensables; le précepteur veut pour le pupille et lui prescrit des vertus élémentaires. Injection maladroite, prescription raide. Mais peu à peu

ces initiations déclencheront l'initiative personnelle de l'écolier; peu à peu il apprendra (ce qu'on peut apprendre de mieux) à se passer de ses maîtres d'école et peut-être à les dépasser. Qu'il se garde alors de les mépriser, mais qu'il leur voue sa reconnaissance; que le maître aussi soit heureux de disparaître et de s'effacer pour ne pas masquer les autres maîtres plus intérieurs qu'il aura réussi à introduire.

Car le mouvement de l'appréhension à la compréhension par quoi nous voulons caractériser le progrès de l'éducation, va aussi de l'extérieur à l'intérieur; c'est pourquoi aussi l'influence du maître et la discipline doivent s'intérioriser.

Or le premier maître intérieur, c'est vous-même. L'école a commencé de vous mettre en possession de vous-même: ne vous a-t-elle pas habitué tant à la maîtrise qu'à la discipline de vous-même ?

C'est un tournant normal, caractéristique et facile à constater dans l'évolution d'un homme que celui de son entrée en autonomie et en possession de lui-même. Il se débarrasse de ses entraves; il laisse tomber ou résorbe en les assimilant les cadres plus ou moins artificiels. L'esprit est capable de réaction vitale et donc intérieure; il peut s'assimiler par son propre effort; il est capable de diriger ses propres démarches. En même temps, le caractère moral devrait être assez ferme pour imposer sa marque et être sa propre loi vivante, en sorte que toutes les activités soient morales par le seul jeu des facultés disciplinées.

L'intériorisation qui fait de vous votre maître, bien loin de marquer un arrêt, doit être le signal et la cause d'un nouvel épanouissement. Ce n'est pas un repli sur soi, sur sa subjectivité, ni cette sorte d'affranchissement qui couperait du monde extérieur et isolerait de la société. Concentration des forces spirituelles, pour mieux embrasser le monde. Non pas indépendance effrénée et capricieuse, mais soumission vue, acceptée et voulue à toute la réalité. Non pas introspection de sa propre personnalité (si petite dans l'univers), mais adhésion plus profonde et plus intime à tout ce qui est objectif. Intégration vitale de soi-même dans l'ensemble, don de son intelligence à la vérité désormais appréciée pour elle-même, parce que l'intelligence a découvert sa soif intime de vérité; don de toutes ses affections au bien véritable et à ses exigences, parce qu'en creusant

ses inclinations jusqu'à leur tréfonds on leur a trouvé une affinité innée avec le bien et ses lois.

C'est même aux heures privilégiées de pareille activité que l'être intérieur de l'homme rencontre mieux la réalité objective qui s'impose à nous. Quand une intelligence, grâce à des talents natifs et à un développement harmonieux, est en pleine possession de ses moyens et obéit aux inspirations de son génie, c'est alors qu'elle aperçoit et embrasse davantage la grandeur et l'harmonie du monde. Le génie qui à force de réflexion et de concentration s'élève au-dessus des disciplines reçues, n'est-il pas celui qui a percé leur superficialité pour mieux saisir le vif des réalités ? Le héros dont les forces intérieures l'élèvent au-dessus des lois communes et des barrières sociales pour obéir aux dictées irréprouvables de sa conscience vertueuse, n'est-il pas celui qui va jusqu'au bout de ces mêmes lois, celui qui ne s'est pas contenté de l'obéissance routinière et des compromis médiocres, mais qui s'étant, à force de discipline, comme identifié à ce qui est objectivement droit, va, supérieurement et directement, en dominateur, jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à la fin de toute loi, le bien voulu pour lui-même et digne d'être voulu pour lui-même ?

Mais le bien voulu pour lui-même, la réalité que l'on aperçoit derrière le rideau du monde, ce qui respandit davantage dans l'harmonie du monde, il n'y a qu'un nom pour les désigner concrètement, c'est le nom de Dieu. Voilà donc que par une plus grande maîtrise de vous-même et par une docilité plus virile à la réalité, vous trouvez, vous apprenez Dieu. Vous êtes à l'école de Dieu, car on n'apprend Dieu que de Dieu lui-même. Vous êtes à son école, sans bien vous en rendre compte peut-être, car Dieu tient d'abord école sous un nom d'emprunt dans sa première création, reflet de son Verbe. Peut-être aussi avez-vous été heureusement inscrit dès votre naissance à l'école proprement divine, où Dieu enseigne en se révélant, c'est sa deuxième création, son Verbe incarné et le Corps mystique de celui-ci, l'Église.

À vrai dire, il n'y a qu'une seule école de Dieu, l'Église, la première n'étant que préparatoire. Cette école vient compléter toutes les autres, mais elle les précède aussi bien; elle leur ressemble, mais elle n'a pas non plus de commune mesure avec elles. C'est l'école

publique par excellence, et cependant la plus secrète, une école ouverte et accueillante à tous, et pourtant une école soucieuse de chacun en particulier, une école obligatoire, mais où personne n'est forcé d'entrer ou de rester. C'est l'école du cœur, l'école où Dieu, maître intérieur, plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes, enseigne avec une infinie sagesse et bonté ce qu'il est, ce qu'il nous donne, ce qu'il nous offre; c'est l'école de la science des saints qui est un savoir de vie. Ses secrets, Dieu les balbutie aux dépourvus d'instruction humaine et ils les saisissent; il éblouit d'émerveillement les génies qui l'écoutent humblement et il confond les orgueilleux qui veulent argumenter contre lui. Il faut, en cette école, l'effort le plus attentif pour saisir tout ce que l'on peut de la doctrine, mais il faut davantage apporter l'abandon le plus confiant en son infailibilité. Les bons cœurs y font plus de progrès que les beaux esprits. Même les plus grands doivent s'y tenir comme l'enfant qui écoute sa première leçon, et pourtant cela exige de vous un sérieux surhumain et une plénitude de donation dont vous n'êtes capable que par la grâce de Dieu. L'enseignement y est dispensé en mots humains qui frappent l'oreille, tantôt mélodieusement, tantôt maladroitement selon le ministre que Dieu daigne employer, mais chacun de ces mots s'accompagne d'une lumière qui touche le fond du cœur. C'est bien une école maternelle où la sainte Église, du dehors, nous nourrit d'abord d'une doctrine légère comme le lait et puis, selon la mesure de notre accroissement, d'aliments toujours plus substantiels; au dedans elle nous confie à son Esprit qui est l'Esprit de son divin Chef, l'Esprit de Dieu. Celui-ci rend dociles, s'il le veut, même les têtes rebelles; et en ceux qui sont dociles il inspire, dès cette terre, le goût de la substance divine.

Éminence sublime de cette école divine où président la Sagesse du Père et leur commun Amour et où se rassemble, au delà de toute comparaison possible, tout ce que les autres écoles ont de savant et de vital. Présidée par Dieu, elle éduque des fils de Dieu, elle prépare des citoyens de la cité céleste. Elle décerne le plus nécessaire des brevets, le brevet qui ouvre les portes de la vie par excellence, la vie éternelle, là où toute éducation vient aboutir et n'est pas finie tant qu'elle n'y aboutit pas, la vision immuable et béatifiante de l'infinie Beauté et de l'incompréhensible Trinité.

## II. — « JE SERAI TOUT. »

Faut-il reproduire un autre truisme: l'éducation intégrale développera toutes les parties de l'homme. Car l'homme n'est pas seulement susceptible de développement infini, il a aussi le privilège d'être le plus complexe qui soit, et si d'autres êtres lui paraissent plus complexes, c'est qu'il ne peut les comprendre qu'à l'image de sa propre composition. Quelles sont les composantes d'une vie humaine, je courrais grand risque de vous ennuyer à vouloir les énumérer en détail. Voyez plutôt le biologiste qui en explore les dépendances corporelles, le philosophe qui en scrute la spiritualité, le sociologue qui suit son comportement social, le théologien qui voit en lui le fils de Dieu. L'homme, c'est un corps et une âme, une personne et un membre social, une créature et un dieu. Non pas autant d'êtres que de pièces composantes, mais un être un dans l'harmonie et l'équilibre de toutes ses parties.

. . . Si tu peux rêver et ne pas faire du rêve ton maître, si tu peux penser et ne pas faire de la pensée ton but, si rencontrant le Triomphe ou le Désastre, tu peux traiter également ces deux imposteurs; si tu peux supporter d'entendre la vérité que tu as dite, faussée par des coquins qui en font un piège pour des imbéciles, si tu peux voir briser les choses auxquelles tu as donné ta vie, et puis te baisser pour les reconstruire avec des outils ébréchés;

. . . Si tu peux parler à des foules sans perdre ta virilité, ou marcher avec des rois sans perdre le contact avec l'humanité commune, si nul ennemi, nul aimant ami ne peut te faire du mal, si tous les hommes comptent avec toi, et si nul n'y est trop obligé; si tu peux remplir la minute sans pitié de soixante secondes de travail accompli: alors la terre est tienne avec tout ce qu'elle porte, et, ce qui est plus, tu seras un homme, mon fils<sup>2</sup> !

De là le problème de l'équilibre dans l'éducation: que le développement d'une partie contrebalance celui d'une autre. Il faut pour cela peser délicatement les lois et les exigences de chaque pièce. Encore s'il suffisait de l'avoir fait une fois pour toutes, mais non. Il ne faut pas imaginer une sorte de développement rectiligne de chacune des parties de l'homme comme le prolongement de lignes parallèles sur une feuille de papier. Il faut, à tout âge de l'évolution d'un individu et des temps, retrouver un nouveau point d'équilibre, car les proportions et les conditionnements varient sans cesse:

<sup>2</sup> Rudyard KIPLING.



les rapports entre l'éducation physique et l'instruction mentale ne se ressemblent guère à six ans et à soixante ans, dans les mœurs de l'Inde et dans les mœurs américaines.

Bien loin de pouvoir se guider sur un patron tracé d'avance, il faut en chaque cas tailler un ensemble neuf; chaque synthèse humaine est originale, imprévisible, parce que l'ouvrier qui la produit est libre, et parce que la matière vivante dont elle est fabriquée est l'individualité propre à chaque être. Si dépourvu que soit un homme d'initiatives et de départs apparemment neufs, si routinier que paraisse son chemin, il reste que, tant qu'il est homme (s'il ne l'est plus, il n'est plus éducatible), chacun de ses pas l'engage sur une route neuve qu'il aurait pu ne pas entreprendre et à laquelle il peut tourner le dos, une route qu'il s'ouvre: chaque acte libre est dans l'ordre des créatures un commencement, une sorte de création dont l'auteur est uniquement le vouloir libre (mû par Dieu). De plus la synthèse que l'on cherche est nécessairement en dépendance de l'individualité du sujet: une individualité qui tient aux racines mêmes de sa substance. Mettez l'individu le plus incolore, . . . cet individu est encore différent, dans sa substance même, des innombrables personnes et choses qui composent l'univers. Il n'y a pas que les rides de la main à être assez caractéristiques d'un individu pour permettre de l'identifier entre tous ses congénères, c'est tout son être, même spirituel, qui porte une physionomie particulière. Il est vrai que les traits qui composent une physionomie tiennent à la matière et imposent, de ce fait, un certain déterminisme au libre développement dont nous parlions un peu plus haut; mais au moins il y a là une matière originale, première, différenciée: à force d'intelligence et d'énergie, on peut, au delà de toutes les classifications et de toutes les conventions, en faire surgir l'œuvre éclatante d'harmonie, d'une harmonie unique dans l'ensemble de l'univers.

Unique certes la synthèse harmonieuse que l'éducation doit ouvrir en chacun de nous; mais en même temps elle est partielle. Elle est nécessairement limitée. L'homme complet, excellent en tout dans un équilibre parfait, où donc existe-t-il? Inutile de vouloir exceller en tout? Pourquoi s'acharner à exiger et à faire de chaque individu qu'il soit un phénix en tous genres. Il est sain de reconnaître ses

limites. Il suffit d'exceller dans sa ligne sans manquer du reste de façon disproportionnée.

En dehors du Christ qui vaut à lui seul plus que toute l'humanité, l'homme idéal, pourrait-on dire, n'existe pas dans un individu ordinaire, mais dans l'humanité. De la sorte, après avoir fait l'équilibre en soi, il faut aussi s'accorder avec l'humanité et avec l'univers. N'étant que des parties, les individus doivent se grouper et en s'associant se compléter; tous les individus non seulement d'une société, mais de la société humaine entière; non seulement d'une époque, mais de toutes les époques par lesquelles évolue dans un sens ou un autre la race humaine, c'est tout cela qui forme l'homme idéal, qui concourt à tracer dans tous ses traits l'humaine figure.

Chacun peut se croire perdu dans cette multitude; on apprend par là à ne pas se croire le tout, le centre de l'univers, à ne pas se concentrer sur soi, à sentir son insignifiance. Apprenez aussi votre importance relative, importance quand même: dans l'ensemble vous avez un rôle spécial pour lequel il n'y a pas de substitut. Vous ne serez peut-être pas pierre d'angle. Nous sommes tout de même l'une de ces innombrables briques ou pierres, toutes semblables, sans relief, dont les murs s'édifient. Mystère de l'homme enclos dans un peu de matière, situé dans une parcelle du monde, occupant l'histoire un instant. Pour méditer cela, mêlez-vous anonymement à une foule considérable.

En même temps vous n'échapperez pas au paradoxe de sentir que vous dépassez et dominez cette foule, que votre horizon n'est pas si borné, que vous vous élevez à l'universel, qu'il y a en vous un univers; vous découvrirez plus fortement que vous portez de l'infini, qu'il y a au creux de vous-même une capacité et un désir d'infini, de posséder et même d'être tout. Ce désir, dont les effets et les conséquences sont innombrables dans toute vie humaine, est le ressort, jamais complètement brisé, de toute éducation; mal contrôlé, il la disperse et la dévoie, bien dirigé il l'unifie et la conduit au but.

Ce besoin d'être tout, mal entendu, peut précipiter son homme sur n'importe quel bien, aveuglément et goulûment; il le jette hors de l'orbite de la raison. On croit s'évader et l'on s'en va à la poursuite échevelée de tous biens, on veut goûter toutes les saveurs et tout

expérimenter. Ne s'attacher à rien, à la manière de Renan ou de Gide: « J'ai passionnément aimé tout ce qui vagabonde. » Sous prétexte de ne pas se limiter, on ne veut pas discerner les vrais biens, on s'en va dans une course toujours plus décevante, toujours plus exacerbée, non vers la plénitude, mais vers le vide le plus douloureux qui n'a qu'un nom: l'enfer.

Éduquer ou s'éduquer, c'est donc canaliser ce besoin d'infini par la voie de la meilleure raison, à travers le dédale des créatures, jusqu'au delà d'elles, jusqu'à Dieu. On vous l'a dit tant de fois et on ne le dira jamais assez, c'est la seule vérité: vous n'assouvirez votre besoin d'infini qu'en Dieu, par l'union à l'Infini, union qui n'a qu'un nom réel, la grâce, la charité, la communion à la vie divine. Il faut accepter de renoncer à soi-même, non pour déchoir ni pour chercher un illusoire oubli dans une autre créature, mais pour être plus que soi-même, pour se dépasser en atteignant Dieu. Il est plus nous-mêmes et en même temps il est infiniment autre que nous-mêmes; aussi en nous unissant à lui ne cessons-nous pas d'être nous-mêmes, tout en étant comblés au delà de toute mesure.

La philosophie avait déjà vu que l'intelligence, par sa seule force de pénétration naturelle, devient en quelque sorte toutes choses en connaissant l'universel. Instruit de la vocation divine de l'homme, saint Augustin nous dit comment en fait nous devenons toutes choses: « Comment ne voient-ils pas toutes choses ceux qui voient celui qui voit toutes choses ? » Notre désir d'agrandissement à l'infini il se réalise là et de quelle façon démesurée et inespérée. Posséder l'Être infini, se l'approprier (sans jamais l'épuiser ni le mesurer) par un acte qui part du plus profond de nous-mêmes, du fond inexploré de l'âme spirituelle que Dieu creuse lui-même pour y déposer sa vie, qui devient la vie de l'homme. Avoir tout en ayant Dieu, même si tout le reste est si peu que son absence ne peut pas diminuer substantiellement la félicité.

Destinée éminente qui comble à la fois toutes les aspirations, même les plus divergentes. Cette destinée a son germe dès ici-bas: dès ici-bas il y en a qui, aimant Dieu passionnément, réalisent toutes les vocations même les plus contrastantes. Ce sont les saints. Sainte Thérèse parle au nom de tous: « Je sens en moi d'autres vocations

[ que celle de carmélite ]: je me sens la vocation de guerrier, de prêtre, d'apôtre, de docteur, de martyr. » Comment va-t-elle surmonter le déchirement de ces différentes tendances ? « Je compris que l'amour [ de Dieu ] renfermait toutes les vocations, que l'amour était tout, qu'il embrassait tous les temps et tous les lieux, parce qu'il est éternel . . . Je serai l'amour ! . . . Ainsi je serai tout. »

Les seuls éduqués ne sont-ils pas les saints ? Ils sont les seuls à réunir en une synthèse supérieure tous les appels authentiques de leur nature et les multiples aspirations de leur idéal. Leur synthèse est supra-humaine, elle est divine, elle est en Dieu. Leur synthèse est divine, parce qu'ils se sont mis à la seule école qui l'enseigne, à l'école de la charité que tient le Saint-Esprit dans l'Église du Christ.

\* \* \*

Avons-nous assez ouvert les perspectives de l'éducation ? Beaucoup trop, penseront d'aucuns, parce que les perspectives sont tellement agrandies que l'on manque totalement de précisions sur l'œuvre même de l'éducation. Exactement, mais nous n'avions pas l'intention de marquer ces précisions. Nous avons dessiné en gros les lignes maîtresses de l'éducation; il reste à penser et à organiser l'œuvre même de l'éducation. C'est alors qu'il faut descendre dans les détails, que tous les détails ont leur importance et leur place. Il faut concilier l'idéal avec les exigences concrètes; il faut voir loin, mais ne pas s'illusionner de mirages; il faut nourrir de grands désirs, mais ne pas s'évanouir en rêves. Et d'autre part, qu'est-ce qui éclairera la place relative des détails ? La perspective immense. Qu'est-ce qui donnera aux détails assez de prix pour qu'il vaille la peine de s'en occuper ? L'idéal infini. Unir la patience du détail à l'élan généreux, œuvre de magnanimité, œuvre de l'éducation.

Jacques GERVAIS, o.m.i.,  
professeur à la faculté de théologie.

# *Chateaubriand*

## *diplomate et homme d'État*

---

Le 4 juillet 1848, s'éteignait obscurément à Paris François-René, vicomte de Chateaubriand, entre M<sup>m</sup>e Récamier (devenue aveugle), un prêtre, l'abbé Deguerry, son neveu, le comte Louis de Chateaubriand, et une sœur de charité. On rapporte qu'au début de cette année de révolution, entendant gronder l'émeute, il se répétait à lui-même les premières phrases du pamphlet *De Buonaparte et des Bourbons*, qui l'avait, en 1814, consacré puissance politique :

Non, je ne croirai jamais que j'écris sur le tombeau de la France; je ne puis me persuader qu'après le jour de la vengeance nous ne touchions pas au jour de la miséricorde. L'antique patrimoine des rois très chrétiens ne peut être divisé; il ne périra point, ce royaume que Rome expirante enfanta au milieu de ses ruines, comme un dernier essai de sa grandeur . . .

En 1898, d'imposantes cérémonies marquèrent, à Saint-Malo et à Combourg, le cinquantième anniversaire de sa mort. L'an dernier, à Paris, le centenaire donna lieu à diverses manifestations, parmi lesquelles une cérémonie en Sorbonne, une exposition à la Nationale et l'inauguration d'un square Chateaubriand. Les écrivains les plus réputés de France évoquèrent alors l'ombre prestigieuse de celui qui avait ouvert une époque littéraire, et dont l'influence continue d'agir aujourd'hui, même sur les railleurs et les sceptiques qui aiment à décocher leurs fléchettes contre la mémoire du hautain vicomte.

Au Canada, ce centenaire est passé à peu près inaperçu. Pourtant, ils sont rares chez nous ceux dont la vocation aux lettres n'a pas été amorcée par une étincelle jaillie de ce génie. Si Marcel Dugas avait vécu, je suis sûr que lui, du moins, aurait tenu à marquer l'événement. Noble Dugas, que je revois encore, comme si c'était hier, accoudé à une table de restaurant, survolant avec délices l'œuvre du grand romantique et répétant comme un leitmotiv cette simple phrase à laquelle sa ferveur conférait un accent de religieux lyrisme: « C'est un grand bonhomme, un très grand bonhomme. »

De ce grand bonhomme, je n'ai rien de neuf à dire. Tout au plus espéré-je aiguiller les réminiscences du lecteur vers un côté de sa carrière que dédaignent d'habitude les auteurs de la grande histoire. Je veux parler de son rôle politique, qu'il a retracé lui-même dans des pages somptueuses pour en appeler aux siècles futurs de l'inique jugement de ses contemporains.

\* \* \*

La vérité, c'est qu'il est entré dans la littérature par une longue thèse politique intitulée *Essai sur les Révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs Rapports avec la Révolution française*. Remontant à l'antiquité, il fait en quelque sorte la physiologie des révolutions, étudie les différents régimes: tyrannique, monarchique et démocratique, disserte sur les institutions et sur les fautes des chefs d'État, condamne les excès de la Révolution française sans toutefois fermer les yeux sur les abus qui l'ont provoquée, et salue bien bas l'avènement de la liberté. Ses propos sur la religion sont ceux d'un déiste. C'est ce côté de l'œuvre qui attriste les derniers jours de sa mère. Il ne faudrait pas conclure de là que l'*Essai* suinte l'irrégion. C'est si peu le cas que certains chapitres de l'ouvrage pourront entrer intégralement dans le *Génie du Christianisme* sans en altérer la valeur apologétique. On y trouve un jeune homme gorgé de lectures qui fait étalage d'érudition. Le livre, composé en Angleterre et « dédié à tous les partis », n'en impressionne aucun.

Il en sera bien autrement cinq ans plus tard lorsque, rentré en France après huit ans d'absence, il fera paraître le *Génie du Christianisme*. Sans avoir de caractère proprement politique, ce monument élevé à la gloire de la religion vient à une heure qui lui donne une signification politique. Le moment (six jours après la réconciliation officielle de l'Église et de l'État), l'accent prenant de ces pages graves et harmonieuses, tout concourt à faire de la publication du *Génie* un événement considérable. La Révolution change de cours et marque un temps de sérénité joyeuse avant l'éclosion des aigles impériales. L'auteur, rayé la veille de la liste des émigrés, prend dans les lettres un ascendant comparable à celui qu'ont valu à Bonaparte d'autres succès. Égal par l'ambition, sinon par les calculs, à l'aventurier corse, Chateaubriand rêve d'une collaboration exal-

tante avec le héros de l'heure. Pourquoi ne serait-il pas au nouveau régime ce qu'un Eschyle a été au siècle de Périclès, un Shakespeare à l'époque d'Élisabeth ?

Pour l'instant, un poste diplomatique va l'aider à patienter, c'est celui de secrétaire de légation à Rome, sous les ordres du cardinal Fesch, oncle du Premier Consul. Nommé le 4 mai 1803, Chateaubriand précède le cardinal dans la Ville éternelle. Là, il recueille avec une avidité naïve les témoignages de bienvenue destinés au représentant accrédité de la France, rend visite au roi de Sardaigne qui est en délicatesse avec Bonaparte, demande des audiences au Souverain Pontife au nom des pèlerins français. Il n'en faut pas plus pour provoquer l'inimitié du cardinal. Déçu de n'avoir pas pu prendre barre sur ce dernier, comme il se le promettait bien, il demande et obtient son rappel. Sur l'entrefaite, la proclamation de l'indépendance du Valais, canton suisse dont Napoléon a besoin pour opérer une descente en Piémont, ouvre un nouveau poste diplomatique. Il sera, malgré les mauvais rapports du cardinal Fesch, chargé d'affaires dans le nouvel État.

Mais, catastrophe ! au moment où il s'apprête à partir, la nouvelle de l'exécution du duc d'Enghien lui arrive. Aucune raison d'État ne peut justifier à ses yeux un tel acte. Prétextant une maladie de M<sup>me</sup> de Chateaubriand, il envoie sa démission et s'attire la disgrâce du Premier Consul.

\* \* \*

Désormais, l'honneur, auquel il a obéi jusqu'ici comme d'instinct, sera le grand moteur de sa vie. Il entre dans une retraite qui va durer près de dix ans. C'est l'époque du pèlerinage à Jérusalem, des *Martyrs*, du *Dernier des Abencérages*, de sa collaboration au *Mercur*, de multiples essais historiques, de son élection à l'Académie française, où on lui interdit de prononcer le discours traditionnel, dont le texte a été jugé offensant pour l'empereur. Chateaubriand est submergé par ce torrent de gloire militaire que l'on a appelé l'épopée impériale, tel un récif dont rien ne signale la présence au navigateur, mais sur lequel sa barque ira tôt ou tard se briser. En attendant, l'homme de lettres raffine son fiel à l'aide d'ingrédients subtils qui serviront à leur heure.

Puis les coups du destin s'appesantissent sur l'impérial parvenu : retraite de Russie, défaite de Leipzig, invasion, campagne de France. Le 30 mars 1814, les Alliés entrent dans Paris. Le lendemain, paraît chez Mame le pamphlet vengeur, *De Buonaparte et des Bourbons*, plus meurtrier que la machine infernale de la rue Saint-Nicaise.

Le retentissement est immense. C'est le cri de tout un peuple courbé trop longtemps sous le joug. En ces premiers jours d'avril 1814, Chateaubriand incarne intrépidement l'âme de ce peuple. Comment ne pas croire que son heure a sonné ? Il espère être convoqué incessamment par l'héritier des rois légitimes. N'est-il pas en effet le héraut dont la voix claironnante a valu, au dire de Louis XVIII, cent mille baïonnettes à la dynastie exilée ? Il serait le pilier de la monarchie restaurée, consacrée par une charte, aux termes de laquelle le droit divin des rois allait former une alliance avec le génie des temps nouveaux.

Mais il était dit que la déveine le poursuivrait jusque dans l'exaltation du triomphe. Ce document remuait les foules sans parvenir à fixer l'attention des princes dont il avait contribué à rétablir la fortune. Louis XVIII étant empêché par ses rhumatismes d'entrer dans Paris au jour prévu, le comte d'Artois l'y avait précédé. Chateaubriand était au nombre des quelque cent notables qui allèrent à cheval rencontrer le frère et représentant du roi. Mais le futur Charles X, après lui avoir dit quelques mots aimables au sujet de sa brochure, qu'il avait d'ailleurs à peine parcourue, alla ce soir-là dîner chez Talleyrand. Moins civil, le tsar Alexandre avait, quelques jours plus tôt, carrément déclaré à l'auteur du *Génie du Christianisme* qu'il n'était pas fait pour la politique et qu'il ferait mieux de se cantonner dans les lettres.

Enfin, le roi parut. Et alors, ce que la ville comptait de plus huppé accourut au château de Compiègne, où les survivants de trois régimes allaient célébrer une fragile réconciliation. Chateaubriand, qui n'avait pas reçu d'invitation, fit quand même en sorte d'assister à la scène à titre de correspondant du *Journal des Débats*. Son compte rendu de la manifestation témoigne d'une dévotion sans borne à l'héritier de saint Louis. Mais cet hommage ne pesait pas lourd



auprès des conseils onctueusement glissés dans l'oreille royale par les Talleyrand, les Blacas, les Fouché, les Fontanes et quelques autres.

Louis XVIII, tiraillé par la conscience de sa dignité et le souci de ne pas indisposer les gens en place, louvoyait. Sous-estimant par tempérament, par système aussi, la noblesse de caractère et jouant l'humanité à la baisse, il aimait à s'entourer de favoris, plus remarquables par leurs assiduités que par leur hauteur de vues ou leur grandeur d'âme. Autrement dit, Chateaubriand n'était pas son homme. Encore ce dernier n'était-il pas au bout de ses déconvenues. Écarté de la commission chargée de rédiger la *Charte*, gage de la monarchie ressuscitée au peuple français, son nom ne figurait ni parmi les ministres du roi ni parmi les membres de la Chambre des Pairs. Il réussit cependant, grâce à des interventions féminines qui lui manquèrent rarement, à toucher l'insensibilité royale. Il fut donc invité à choisir entre deux ambassades laissées pour compte : Stockholm et Constantinople. En somme, il était à peine plus avancé que dix ans plus tôt, lorsque Napoléon l'avait nommé chargé d'affaires au Valais.

Et pourtant, au milieu des remous d'intérêts et de préjugés, d'espoirs et d'appréhensions, de réforme et de réaction, qui marquèrent les débuts de la Restauration, Chateaubriand semble avoir été du petit nombre de ceux qui possédaient la formule d'un recommencement sérieux. Fidèle à la légitimité, il comprenait l'impossibilité d'un retour aux anciens concepts monarchiques. Après tant de bouleversements, il fallait réaliser l'accord entre le trône et la Révolution, sous le regard désabusé de la caste militaire créée par Bonaparte. Sans doute le partage de l'autorité avec le peuple était-il difficile à avaler pour un Bourbon, mais que pensaient, de leur côté, les hommes de 92 et de 93 ? Chateaubriand, lui, voyait dans la Charte, l'unique moyen d'acclimater en terre française le système qui, en Angleterre, concilie l'instinct égalitaire et libertaire des masses avec les exigences de l'aristocratie et les prérogatives du souverain. Le jeu de bascule des partis et la liberté de la presse stabiliseraient et harmoniseraient les divers éléments de l'opinion. Ayant publié dans ce sens quelques articles modérés qui plurent au monarque, il se crut autorisé à faire énumérer par le *Journal des Débats* ses titres à la reconnaissance royale, mais rien n'y fit : il resta, comme par devant,

ambassadeur désigné à Stockholm. Il n'eut même pas le temps d'entreprendre le voyage, car, sur l'entrefaite, Napoléon débarquait à Cannes. « La victoire, proclamait l'évadé de l'île d'Elbe, marchera au pas de charge. L'aigle, avec les couleurs nationales, volera de clocher en clocher jusqu'aux tours de Notre-Dame. » Le Congrès de Vienne allait brûler les étapes pour clore ses travaux. Louis XVIII s'apprêtait à émigrer.

Presque seul de son bord, Chateaubriand était d'avis qu'au lieu de fuir comme un malfaiteur, le roi devait réunir toutes les baïonnettes et les pièces d'artillerie disponibles et attendre aux Tuileries que les troupes de la coalition vinsent une fois de plus libérer la France et l'Europe. En plus de déconcerter Napoléon, cette attitude aurait eu pour effet d'alléger le tribut que les vainqueurs devaient exiger après Waterloo. Mais voilà ! Louis XVIII n'avait pas l'âme d'un croisé, et ce fut le départ pour Gand, dont le projet fut soigneusement dissimulé jusqu'au dernier moment, même à Chateaubriand, qui dut à une indiscretion d'en être informé. Lié par son serment de fidélité, il emboîta le pas.

En l'absence des sommités politiques qui, à Vienne, collaboraient à un nouveau découpage de l'Europe, Chateaubriand fut nommé ministre de l'Intérieur dans le cabinet d'exil de Louis XVIII. Dans le rapport qu'il fit alors sur l'état de la France au 12 mai 1815, il relevait les contradictions de l'*Acte additionnel aux constitutions de l'Empire*, qui renchérisait sur les libertés accordées par la Charte tout en doublant l'effectif de la police. « L'*Acte additionnel*, écrivait-il, sera fatal à Bonaparte. Si cet Acte est observé, il y a dans son ensemble assez de liberté pour renverser le tyran; s'il ne l'est pas, le tyran n'en deviendra que plus odieux. D'un autre côté, Bonaparte perd tout à la fois, par cet Acte, et la faveur des républicains et la force révolutionnaire du jacobinisme. »

Le rapport était de nature à reconforter Louis XVIII et à lui inspirer confiance dans son auteur.

\* \* \*

Puis le 19 juin arrive. Waterloo, journée fatidique. Cette fois, le sort de Napoléon est scellé. Louis XVIII ne perd pas un instant et, pacifiquement, marche sur Paris. À Mons, il dit à son ministre

de l'Intérieur: « Je vais me séparer de M. de Blacas; la place sera vide, monsieur de Chateaubriand. » Mais retenu par une vague promesse de solidarité qu'il avait faite à Talleyrand, M. de Chateaubriand manqua l'occasion de devenir ministre de la Maison du Roi. « Moi demeuré auprès du roi, écrira-t-il plus tard, la combinaison du ministère Talleyrand et Fouché devenait presque impossible; la Restauration commençait par un ministère moral et honorable, toutes les combinaisons de l'avenir pouvaient changer . . . J'aurais dû voir que la fortune de la France se trouvait liée dans ce moment à celle de mes petites destinées . . . »

Fouché, duc d'Otrante, n'avait pas souffert des changements de régime. Appuyé à la fois par le comte d'Artois et le duc de Wellington, cette puissance énigmatique ne tarde pas à exploiter l'atout décisif des fiches policières pour faire figure de personnage indispensable et quasi providentiel.

Revivant cet épisode quinze ans plus tard, Chateaubriand évoque sans miséricorde cette nouvelle rentrée de Louis XVIII: « Tous les présages de la seconde Restauration, écrit-il, furent menaçants: Bonaparte était revenu à la tête de quatre cents Français, Louis XVIII revenait derrière cent mille étrangers; il passa près de la mare de sang de Waterloo, pour aller à Saint-Denis comme à sa sépulture. » Puisque nous sommes à Saint-Denis, c'est ici le lieu de citer un trait sur une anecdote qui n'a peut-être eu d'autre théâtre que l'imagination de l'auteur:

Je fis ma prière à l'entrée du caveau où j'avais vu descendre Louis XVI; plein de crainte sur l'avenir, je ne sais si j'ai jamais eu le cœur noyé d'une tristesse plus profonde et plus religieuse. Ensuite je me rendis chez Sa Majesté; introduit dans une des chambres qui précédaient celle du roi, je ne trouvai personne; je m'assis dans un coin et j'attendis. Tout à coup une porte s'ouvre; entre silencieusement le vice appuyé sur le bras du crime, M. de Talleyrand marchant soutenu par M. Fouché; la vision infernale passe lentement devant moi, pénètre dans le cabinet du roi et disparaît. Fouché venait jurer foi et hommage à son seigneur; le féal régicide, à genoux, mit les mains qui firent tomber la tête de Louis XVI entre les mains du frère du roi martyr; l'évêque apostat fut caution du serment.

Ce maniement du burin, digne d'un Juvénal, peut rehausser une publication posthume, mais atteste un sens trop aigu de la perfidie humaine pour se concilier avec les exigences de la politique.

En politique, il y a des mots cruels qui retombent avec violence sur la tête de leurs auteurs. Écoutez par exemple le récit d'une conversation qu'il eut avec le roi à Saint-Denis :

— Eh bien, sire: vous prenez le duc d'Otrante.

— Il l'a bien fallu: depuis mon frère jusqu'au bailli de Crussol (et celui-là n'est pas suspect), tous disaient que nous ne pouvions pas faire autrement: qu'en pensez-vous ?

— Sire, la chose est faite: je demande à Votre Majesté la permission de me taire.

— Non, non, dites: vous savez comme j'ai résisté depuis Gand.

— Sire, je ne fais qu'obéir à vos ordres; pardonnez à ma fidélité: je crois la monarchie finie.

Le roi garda le silence; je commençais à trembler de ma hardiesse, quand Sa Majesté reprit:

— Eh bien, monsieur de Chateaubriand, je suis de votre avis.

Ce « je suis de votre avis » ressemble fort aux marques d'assentiment par lesquelles, souvent, on coupe court à un entretien fâcheux.

Chateaubriand venait de perdre une autre occasion de se mettre en selle.

\* \* \*

Désigné pour présider le collège électoral d'Orléans, composé de cinq cents électeurs dont l'ardent royalisme pouvait illusionner les fervents du régime sur le climat politique de la France, il prononça là son premier discours, et fut longuement acclamé. Il donna alors à droite un coup de barre prononcé. Mais même quand le duumvirat du « vice et du crime » eut été écarté pour faire place au duc de Richelieu, Chateaubriand resta dans la pénombre, à simple titre de ministre d'État. Certaines remarques désobligeantes du président du conseil eurent pour effet de le jeter dans les rangs de l'opposition. Il exposa dans un pamphlet corrosif, *La Monarchie selon la Charte*, sa conception d'une monarchie parlementaire. Il y demandait des épurations et se plaignait de la disgrâce à laquelle étaient voués plusieurs de ceux qui avaient souffert l'exil et les spoliations pour la cause monarchique. Il blâmait les ministres de compromettre le souverain en invoquant la prérogative royale pour faire adopter des mesures impopulaires, alors qu'ils réclamaient hardiment pour eux-mêmes le mérite de toute mesure populaire. Le résultat, c'est qu'après la dissolution de la Chambre introuvable (5 septembre 1816), son nom fut rayé de la liste des ministres d'État.

Désormais libre, mais pauvre, il se livre à une opposition systématique et revendique avec une fureur sacrée la liberté de la presse. Obligé de vendre la Vallée aux Loups et dans l'attente de la somme que doit rapporter la mise en loterie de sa maison, il va de château en château demander l'hospitalité de ses amis, tel un moine d'un ordre mendiant qu'il serait seul à soutenir. Mais voilà que, dans sa détresse, un visage d'une pureté angélique, entrevu en 1806 chez M<sup>me</sup> de Staël, reparaît dans sa vie. Juliette Récamier va tempérer la fureur du polémiste et répandre du baume sur les plaies de l'amour-propre outragé. Une certaine exégèse a reconstitué les diverses phases de cet amour avec l'indiscrétion qui s'attache à la vie des grands hommes. Mais nous ne suivrons pas les spécialistes de la question dans les sentiers ombreux qu'ils se sont plu à fréquenter. Qu'il nous suffise de rappeler que, sauf un intervalle de froideur d'une année, le dévouement de M<sup>me</sup> Récamier à l'Enchanteur ne se démentit pas. Dans les passes dangereuses où il se trouva souvent, c'est elle qui se chargeait de la manœuvre.

Il fonde, à cette époque, *Le Conservateur* afin de harceler le ministère Decazes qu'il parvient à faire tomber en 1820, à la suite de l'assassinat du duc de Berry, second fils du comte d'Artois.

Une connaissance approfondie du gouvernement constitutionnel, une rancune tenace à assouvir, l'âpre vigueur de sa plume font de Chateaubriand un polémiste redoutable. Il commence à marquer dans la politique de son pays. Son alliance avec M. de Villèle lui aide bientôt à sortir de l'opposition, dont l'atmosphère est souvent plus délétère que les entraînements du pouvoir.

\* \* \*

L'assassinat du duc de Berry devait avoir deux conséquences majeures: le renvoi du duc Decazes et le rétablissement de la censure de la presse. Le duc de Richelieu ayant été appelé à prendre les rênes, Chateaubriand négocie l'entrée de ses amis Villèle et Corbière dans le ministère, sans portefeuille pour l'instant, mais avec des promesses alléchantes. La façon dont il a mené les pourparlers, son ardeur dans ce nouveau rôle de fabricant de ministère, sa promptitude lui attirent les félicitations et la gratitude des intéressés. Il reçoit, pour prix de ses bons offices, l'ambassade de Berlin et, comme perspective

d'avenir, quelque chose qu'on ne précise pas, mais qui autorise tous les espoirs. « Vers le 13 janvier [ 1821 ], écrit-il dans ses *Mémoires*, j'ouvris le cours de mes dépêches avec le ministre des affaires étrangères. Mon esprit se plie facilement à ce genre de travail: pourquoi pas ? Dante, Arioste et Milton n'ont-ils pas aussi bien réussi en politique qu'en poésie ? Je ne suis sans doute ni Dante, ni Arioste, ni Milton; l'Europe et la France ont vu néanmoins par le *Congrès de Vérone* ce que je pouvais faire. » Ce « néanmoins » ne manque pas de saveur.

À Berlin, il s'applique à servir utilement sa patrie et son roi, participant par ailleurs avec alacrité à la vie mondaine de la capitale prussienne. Ses dépêches, dans lesquelles il fait la chronique de la diplomatie européenne, font l'émerveillement du roi et de ses ministres. Il met l'accent sur les courants révolutionnaires qui se précisent en Piémont, à Naples et en Espagne, expose les faits objectivement et en dégage des conclusions pleines de sens qu'il énonce dans un style ferme et ramassé.

Je sais, écrit-il dans une dépêche, que nous devons éviter de blesser l'amour-propre français, et que la domination des Russes et des Autrichiens en Italie peut soulever notre orgueil militaire; mais nous avons un moyen facile de le contenter, c'est d'occuper nous-mêmes la Savoie. Les royalistes seront charmés et les libéraux ne pourraient qu'applaudir en nous voyant prendre une attitude digne de notre force. Nous aurons à la fois le bonheur d'écraser une révolution démagogique et l'honneur de rétablir la prépondérance de nos armes. Ce serait mal connaître l'esprit français que de craindre de rassembler vingt-cinq mille hommes pour marcher en pays étranger, et pour tenir rang avec les Russes et les Autrichiens, comme puissance militaire. Je répondrais de l'événement sur ma tête. Nous avons pu rester neutres dans l'affaire de Naples: pouvons-nous l'être pour notre sûreté et pour notre gloire dans les troubles du Piémont ?

Déjà, il préparait l'intervention en Espagne.

De retour à Paris quelques mois plus tard pour le baptême du duc de Bordeaux, il est de nouveau nommé ministre d'État, mais il le sera peu de temps, car la démission de Villèle et de Corbière lui fournit l'occasion de remettre l'ambassade de Berlin qui lui pèse, en prétextant des liens de solidarité avec des amis qu'il n'aime guère et qu'en outre, il soupçonne de déloyauté. Lors de la démission du duc de Richelieu, en décembre 1821, Villèle est appelé, avec son inséparable Corbière, à former un ministère. Ce serait le moment pour

Chateaubriand d'accéder aux Affaires étrangères, mais, est-ce prévention jalouse de la part de Villèle ou opposition du roi, il est de nouveau tenu à l'écart d'un cabinet qu'il a, plus que quiconque, contribué à former. On lui offre l'ambassade de Londres, la plus importante, il est vrai, mais qui n'est quand même pas le poste convoité. Il accepte.

\* \* \*

Le voilà donc au rond-point des affaires mondiales. Les Anglais qui, en diplomatie, jouent une partie serrée, ne répugnent point à laisser voir une partie de leur jeu, s'en remettant à leur étoile et à leur prépondérance économique de rétablir les situations que leurs moments d'abandon auraient pu compromettre. Là, il surprendra plusieurs secrets d'une politique qu'on a trop souvent crue fondée uniquement sur l'égoïsme, et qui n'en est pas exempte en effet, comme toute politique, mais qui est dominée par un vif souci d'ordre et pratiquée avec un détachement apparent qui s'accorde bien aux divers rythmes nationaux. Pourquoi l'Angleterre tiendrait-elle à régler sa marche sur celle des peuples les plus dynamiques quand ce sont les autres qui font sa fortune en recourant à sa marine marchande et à ses divers services de courtage ?

Au début de 1822, les hommes d'État anglais, encore flambants de leur victoire sur Napoléon, poursuivent les avantages que leur confère le prestige ainsi acquis, attentifs à ne laisser ni la Russie, ni l'Autriche, ni la France s'emparer de positions dominantes. Ils assistent mi-sérieux mi-amusés au différend russo-turc. La Sainte-Alliance est encore un symbole d'ordre et les rois songent à invoquer cette charte de solidarité monarchique pour calmer l'effervescence révolutionnaire qui agite le royaume de Naples, le Piémont et l'Espagne. Metternich continue de rêver grand pour les héritiers du Saint-Empire, et les poussées de libéralisme qui se déclarent ici et là n'ont pas d'adversaire plus irréductible. Chateaubriand aimerait que la France prêtât son concours à l'Autriche pour rétablir l'ordre en Piémont et recommencât de la sorte à participer à l'orientation des affaires européennes.

L'Angleterre s'inquiète à juste titre du mouvement d'indépendance qui se produit dans les colonies espagnoles de l'Amérique du

Sud. Le moyen de redresser cette situation à son avantage serait d'exploiter le discrédit dans lequel est tombé le roi d'Espagne, de favoriser les rebelles et de multiplier les traités de commerce avec les colonies. De son côté, la France aurait intérêt à favoriser les insurgés de l'Amérique du Sud afin de s'y installer en rivale de l'Angleterre, mais ce serait prêter la main à l'anarchie qui menace l'Espagne et qu'un rien pourrait faire déferler sur son propre territoire. Le plus expéditif serait de rétablir l'ordre en Espagne par les armes. On conçoit que l'Angleterre voie d'un mauvais œil la possibilité d'une telle intervention, dont la conséquence serait de raffermir le trône de Ferdinand VII, de retarder l'émancipation des colonies espagnoles et d'entraver le commerce anglais en Amérique du Sud.

Contrairement à Decazes, qu'il a remplacé à Londres, Chateaubriand est bien vu du roi d'Angleterre, de sa cour et de ses ministres, notamment de Canning, lui aussi poète et homme de lettres. Grâce aux renseignements que lui vaut cette popularité, il n'est pas lent à comprendre le problème qui se pose à son pays et dont la solution permettrait à la France de jouer de nouveau un rôle de premier plan.

Lorsque les Puissances eurent décidé de se réunir à Vérone afin d'examiner l'ensemble de la situation européenne, Chateaubriand multiplia les démarches pour y être envoyé à titre de plénipotentiaire, mais ses efforts les plus résolus, joints aux plus beaux sourires de M<sup>me</sup> Récamier et de M<sup>me</sup> de Duras, mobilisées toutes deux pour la circonstance, ne lui valurent qu'un second rôle, le premier étant confié à Mathieu de Montmorency. Comme il n'était pas le porte-parole attitré de la France, il se borna à observer les tendances du Congrès, dont l'ordre du jour avait été arrêté au préalable à une conférence des ministres des Affaires étrangères. Les rois lui firent mauvaise mine, parce qu'il semblait se poser comme leur égal. Mais les choses prirent une autre tournure lorsque Montmorency eut été rappelé, non toutefois sans avoir signé un accord, rédigé par Metternich et stipulant l'intervention commune de la Russie, de l'Autriche et de la France en Espagne. Le levier de commande fut alors confié à Chateaubriand. Tout en feignant d'entrer dans les vues de Metternich, qui avait tout fait pour l'humilier, il se rapprocha du tsar Alexandre et noua avec lui des relations qui, étant donné le tempérament mysti-



que des deux personnages, finirent bientôt par prendre le caractère d'une véritable amitié. Il réussit de la sorte à faire admettre par Alexandre, le principe d'une intervention exclusivement française en Espagne, au lieu d'une coalition russo-austro-française dans laquelle le rôle de la France n'eût consisté qu'à accorder un droit de passage aux troupes étrangères. Il avait gagné la première manche.

\* \* \*

Fort de l'appui de la Russie, Chateaubriand rentre en France le 17 décembre 1822 et recueille la succession de Mathieu de Montmorency aux Affaires étrangères. À peine est-il entré en fonction qu'il se plonge dans l'étude des documents et des rapports secrets qui lui font voir une France saturée de sociétés secrètes, affiliées aux carbonari d'Italie et aux comuneros d'Espagne, et résolues d'en finir avec la monarchie. Il expose son projet d'intervention au roi et au cabinet qui tombent d'accord avec lui. C'est un Chateaubriand maître de son sujet qui dépose et défend le projet de loi relatif à l'emprunt de cent millions destiné à financer la constitution et l'équipement d'une armée de cent mille hommes. Dans un discours d'une argumentation irrésistible, il assimile la situation de la France à celle où se trouvait l'Angleterre en 1793 lorsqu'elle déclara la guerre à la France pour des raisons de sécurité morale et politique. Le parallèle a d'autant plus de force que la France est plus près de l'Espagne que l'Angleterre de la France. Plus récemment, lord Castlereagh et lord Peel n'ont-ils pas reconnu à l'Autriche le droit d'aller rétablir l'ordre à Naples ? Il montre le commerce de la France compromis, ses consuls en Espagne « menacés dans leurs personnes », ses « vaisseaux repoussés des ports d'Espagne », sans compter trois violations du territoire français qui nécessitent des précautions militaires du côté des Pyrénées. Il démontre tout ce qu'aurait de dangereux pour la France l'avènement de la république dans le pays voisin. Au reste, pourquoi la politique interventionniste de Vérone qui a si bien réussi à l'Autriche en Piémont et à Naples serait-elle préjudiciable à la France en Espagne, à la France, dont le but n'est ni de supprimer les institutions, ni d'abroger la constitution, ni d'accroître les pouvoirs de Ferdinand VII aux dépens des Cortès, ni d'as-

servir la population, mais uniquement de remplir une mission d'ordre et de paix.

Le 15 mars, entamant le débat à la Chambre des pairs, il se montre aussi pressant et aussi persuasif qu'il l'a été à la Chambre des députés et les crédits demandés sont bientôt votés. L'armée française, commandée par le duc d'Angoulême, fils aîné du comte d'Artois, pénètre en Espagne le 7 avril et entre le 20 mai à Madrid, que les Cortès ont évacuée, emmenant le roi prisonnier. Il s'agit alors de former un conseil de régence, assez représentatif pour répondre aux vœux de la population et assez énergique pour inspirer confiance aux Puissances et obtenir qu'elles lui envoient des représentants diplomatiques. Quant aux pouvoirs de ce conseil, Chateaubriand les définit dans une dépêche au comte de Caux, représentant de la France à Madrid: « La régence ne peut être et ne doit être qu'administrative. Si elle faisait des lois et des constitutions dans l'absence du roi, elle tomberait dans le vice des Cortès. »

Vers la fin de mai, le roi de France désigne M. de Talaru comme son ambassadeur auprès de la régence. Les autres Puissances ne tardent pas à suivre cet exemple.

Chateaubriand fournit, à cette époque, une somme de travail inouïe, dictant ou écrivant de sa main, outre d'innombrables notes et communications officielles, des lettres personnelles aux divers ambassadeurs de France. Aux larges vues d'ensemble, il joint un souci extraordinaire du détail, déjouant les intrigues de l'Autriche et de l'Angleterre, prévenant les complications administratives, animant les diplomates et leur donnant des instructions aussi précises que judicieuses, faisant même passer des conseils au commandant en chef de l'expédition. En tout cela, il n'oublie pas que son meilleur atout est en Russie et il ne perd aucune occasion de cajoler Alexandre. Il faut en même temps poursuivre une politique ferme à l'égard de l'Angleterre, qui mine sourdement l'action de la France de crainte que l'Espagne reprenne son ascendant sur ses colonies et que les intérêts britanniques en souffrent.

La guerre d'Espagne, que Chateaubriand appelle « sa guerre », se termine le 1<sup>er</sup> octobre 1823 avec la chute de Cadix et la libération forcée de Ferdinand par les Cortès. L'armée française avait donc,

en moins de six mois, traversé toute l'Espagne, réprimé l'anarchie et restitué à la France un prestige que les défaites de Napoléon et les traités lui avaient fait perdre.

À cette distance et après avoir lu la correspondance diplomatique de Chateaubriand, correspondance extrêmement vivante, nous croyons pouvoir affirmer que, depuis le moment où il fit admettre le principe de l'intervention jusqu'à la signature du traité qui devait rétablir l'ordre en Espagne en y stabilisant l'autorité monarchique, il mena magistralement l'entreprise, non en dilettante qui poursuit une chimère, mais en homme d'État averti et positif qui sait quels leviers actionner pour assurer l'exécution de son programme. À l'unité de dessein, il sut joindre le choix lucide des moyens et, à la fermeté du langage, une souplesse dont il n'était pas coutumier. Cette entreprise, d'ailleurs, il l'intégrait dans une politique qui dépassait de beaucoup le succès immédiat de la campagne, puisqu'elle était destinée, en dernière analyse, à affermir le régime et à redonner à la France son ancienne splendeur.

De Ferdinand VII, on peut dire qu'il n'était ni assez noble ni assez intelligent pour reconnaître l'immense service qui venait d'être rendu à sa personne et à sa famille. À peine signés les engagements qui étaient la condition de son rétablissement, qu'il s'empressa de trahir ses serments en se livrant à d'iniques représailles. Au reste, que pouvait-on attendre de l'homme qui, prisonnier de Napoléon, avait applaudi aux victoires du conquérant de son pays ?

Les choses auraient sans doute mieux tourné et pour la France et pour l'Espagne, si le noble ministre avait pu achever sa tâche. Mais certains incidents suscitèrent contre lui des rancunes. Ainsi, M. de Villèle lui en voulut amèrement d'avoir reçu directement de l'empereur de Russie le grand cordon bleu de Saint-André. En outre, quelques nominations à des postes diplomatiques faites contre l'avis de ses collègues, un projet de remaniement de la Chambre élective qui aurait assuré un renouvellement intégral de la députation tout en abaissant la moyenne d'âge des députés, son opposition à une conversion de rentes voulue par M. de Villèle, la crainte qu'entretenait ce dernier de voir Chateaubriand le supplanter, autant d'éléments qui brouillèrent le président du conseil et son ministre des Affaires étran-

gères. Si l'on ajoute à cela les vivacités de langage et l'attitude triomphale du vicomte, on comprendra pourquoi il ne survécut pas à son succès. Le 6 juin 1824, jour de la Pentecôte, il reçut ce court billet:

Monsieur le vicomte,

J'obéis aux ordres du roi en transmettant de suite à Votre Excellence une ordonnance que Sa Majesté vient de rendre.

« Le sieur comte de Villèle, président de notre conseil des ministres, est chargé par intérim du portefeuille des Affaires étrangères, en remplacement du sieur vicomte de Chateaubriand. »

(Signé) Villèle

Aucune explication, aucun remerciement.

Ayant invité pour ce jour-là quarante personnes à dîner, il dut envoyer des excuses à ses convives. « Un vieil ami, confiait-il plus tard à ses *Mémoires*, vint partager mon premier repas de matelot mis à terre. »

\* \* \*

Ses amis crurent quelque temps que sa disgrâce serait de courte durée, mais ils comptaient sans son indépendance farouche. « On m'a mis à la porte comme si j'avais pris la montre du roi sur la cheminée. » Ainsi qualifiait-il le procédé dont il venait d'être victime. Bertin, après avoir sollicité en vain l'ambassade de Rome pour son ami, mit à sa disposition le *Journal des Débats*. Deux semaines plus tard, Chateaubriand ouvrait les hostilités dans le célèbre quotidien. Il n'attaquait pas le roi, bien entendu, mais il s'en prenait à ses ministres avec tant d'âpreté que le roi ne pouvait pas ne pas se sentir visé. En effet, le tort de Louis XVIII, comme ce sera bientôt celui de Charles X, fut de faire trop ostensiblement cause commune avec ses ministres. Cette répugnance à s'effacer et cette persistance à servir de bouclier à leur cabinet empêchèrent les deux souverains d'asseoir la légitimité sur une base solide.

La polémique, toutefois, fut de courte durée, car la censure de la presse, rétablie en prévision de la mort de Louis XVIII et de l'accession d'un héritier au trône, priva le ministre éconduit de son arme favorite. Un voyage en Suisse donna un sens indiscutable à son attitude de protestation. Mais la mort de Louis XVIII et l'avènement de Charles X le ramenèrent bientôt à Paris. Il écrivit alors sa brochure *Le roi est mort, vive le Roi*, dans laquelle il invitait les Français

à mettre toute leur confiance dans le nouveau monarque. Celui-ci, toutefois, ne crut pas pour autant devoir apaiser le critique impénitent, et le critique continua de lutter contre toutes les mesures impopulaires que le ministère semblait s'ingénier à multiplier: loi des indemnités aux émigrés, nouvelle loi contre la liberté de la presse et loi du sacrilège. Il s'opposa si violemment à la loi sur la presse que le cabinet jugea bon de la retirer.

Le 27 avril 1827, il écrivit au roi pour le dissuader d'organiser une revue de la garde nationale au Champ de Mars où, soutenait-il, ne manquerait pas d'éclater l'impopularité du ministère de Villèle et où se préciserait le mouvement d'opinion qui se dessinait dès lors en faveur des Orléans. N'allait-il pas jusqu'à prédire au roi que ses ministres finiraient par l'entraîner dans leur chute. Villèle tomba. M. de Martignac, invité à lui succéder, avait mis Chateaubriand en tête de la liste des ministres présentés au roi, mais son nom fut « rayé avec indignation par Charles X ». On lui offrit à quelque temps de là le ministère de la Marine, mais il refusa dédaigneusement, jugeant que seule l'attribution du portefeuille des Affaires étrangères pourrait laver l'affront qui lui avait été fait trois ans plus tôt.

L'ambassade de Rome finit par lui être confiée. Il arriva dans la Ville éternelle le 10 octobre. Le pape Léon XII étant mort peu de temps après son arrivée, Chateaubriand eut à prononcer l'exclusion contre le cardinal Albani, au cas où son nom sortirait du conclave, parce que le cardinal, chargé des instructions de l'Autriche, n'était pas libre. Il dira plus tard de Pie VIII, successeur de Léon XII, « mon pape », comme s'il eût alors tenu entre ses mains le sort de la papauté. C'est de cette époque que date son mémoire sur la question d'Orient, dont Lanson, peu suspect de partialité en l'espèce, dit qu'on le « citerait partout s'il était d'un diplomate de carrière ». Il y déclarait que la France aurait dû favoriser le démembrement de l'empire ottoman par la Russie en exigeant en retour la rive gauche du Rhin dont les traités de Vienne l'avait dépouillée.

Lorsque M. de la Ferronnays eut remis le portefeuille des Affaires étrangères, Chateaubriand espérait bien lui succéder, mais Charles X, tenace dans ses rancunes, lui préféra un homme inoffensif et bon courtoisan, le comte Portalis. Las de recherches archéologiques et de ré-

ceptions ruineuses, éprouvant au surplus la nostalgie de Paris, il obtint un congé qui lui permettrait de se retremper dans l'atmosphère enfiévrée dont il ne s'était toujours éloigné que pour souhaiter de s'y replonger. Sur le point de démissionner, il se ravisa et il allait reprendre le chemin de Rome lorsque survinrent la chute du ministère de Martignac et l'arrivée au pouvoir du prince de Polignac (6 août 1829). C'en était trop. Sacrifié de nouveau à un incapable qui lui devait par ailleurs sa fortune politique, Chateaubriand rendit l'ambassade de Rome que le roi, pour des motifs d'opportunité, aurait préféré qu'il gardât.

\* \* \*

Puis les événements se précipitèrent. À l'adresse votée par les Chambres, Charles X répondit par les trop fameuses ordonnances: suspension de la liberté de la presse, dissolution de la Chambre électorale, changement du mode d'élection, nomination de favoris à de hauts postes.

Chateaubriand était alors à Dieppe. Quand il prit connaissance des ordonnances, il s'écria: « Encore un gouvernement qui, de propos délibéré, se jette du haut des tours de Notre-Dame. » Il regagne Paris en toute hâte et va offrir ses services à Charles X, qui ne se doute nullement de l'imminente catastrophe. Le lendemain, se rendant à la Chambre des pairs, Chateaubriand est porté en triomphe par quelque centaines d'étudiants qui crient: « Vive la Charte! Vive Chateaubriand! Vive le Premier Consul! » Le héros de cette manifestation répond: « Vive le roi! »

Il est vaguement question de brusquer l'avènement d'Henri V sous la régence du duc d'Orléans, mais tout indique que les Bourbons ne doivent fonder aucun espoir sur la branche cadette. Les derniers coups de feu des journées qu'on a appelées les Trois Glorieuses saluent l'entrée en scène du roi citoyen, Louis-Philippe, cependant que la légitimité, en fuite vers Cherbourg et l'Angleterre, ne comprend pas encore ce qui lui arrive.

À la séance où les pairs ont été convoqués pour prêter serment à la nouvelle dynastie, Chateaubriand prononce un discours passionnément accusateur où abondent les réflexions profondes, mais auquel nulle voix ne fait écho.

Inutile Cassandre, s'écrie-t-il dans sa péroraison, j'ai assez fatigué le trône et la pairie de mes avertissements dédaignés; il ne me reste plus qu'à m'asseoir sur les débris d'un naufrage que j'ai tant de fois prédit. Je reconnais au malheur toutes les sortes de puissances, excepté celle de me délier de mes serments de fidélité . . .

Je laisse la peur à ces généreux royalistes qui n'ont jamais sacrifié une obole ou une place à leur loyauté; à ces champions de l'autel et du trône qui naguère me traitaient de renégat, d'apostat et de révolutionnaire. Pieux libellistes, le renégat vous appelle ! Venez donc balbutier un mot, un seul mot avec lui pour l'infortuné maître qui vous combla de ses dons et que vous avez perdu ! Provocateurs de coups d'État, prédicateurs du pouvoir constituant, où êtes-vous ? Vous vous cachez dans la boue, du fond de laquelle vous leviez vaillamment la tête pour calomnier les vrais serviteurs du Roi ! Votre silence d'aujourd'hui est digne de votre langage d'hier. Que tous ces preux, tremblent maintenant accroupis sous la cocarde tricolore: c'est tout naturel. Les nobles couleurs dont ils se parent protégeront leur personne, et ne couvriront pas leur lâcheté.

Le châtement qui s'attache aux gros mots, c'est que leur excès même en détruit l'effet. Tout indique que le coup de massue que voulait être ce discours, plus écrit que parlé, n'atteignit personne.

Après avoir décoché ses derniers traits, il remet sa démission, comme pair de France et ministre d'État, ainsi que les insignes de ces charges, et renonce à sa pension de pair.

Il quittait la scène dans l'honneur, dans l'honneur dont il s'était paré comme d'un drapeau et qu'il avait arboré avec une grande coquetterie.

S'il avait accepté les faveurs que la monarchie de Juillet était disposée à lui accorder et la confiance qu'elle s'empressa de lui témoigner, il aurait encore pu jouer un rôle éminent, mais tout son être s'érigeait contre une telle transaction.

La politique bourgeoise inaugurée à la suite des élections de 1830 trouva en lui un observateur peu bienveillant. « La France, disait-il, est toute en bedaine et la fière jeunesse est entrée dans cette rotondité. » Resté le défenseur officiel, mais quasi muet, de la légitimité, il prévoyait et ne se faisait pas faute de prédire que la maison d'Orléans n'irait pas loin.

Il sortit de son isolement en 1833 pour aller plaider auprès de Charles X, à Prague, la cause de la duchesse de Berry dont les imprudences avaient compromis la cause légitimiste et qui avait été

rayée de la liste des princesses françaises. Il fut accueilli avec une bienveillance qu'on ne lui avait jamais témoignée aux jours heureux. Il vit là le fils de la duchesse, le comte de Chambord, au milieu d'une petite cour minable, vivant dans un demi-rêve d'impossible revendication et se dissociant des hommes et des événements, qu'il était dans la destinée des derniers Bourbons de ne point comprendre. Sa mission échoua.

Il passa ses dernières années à achever, puis à réviser ses *Mémoires*, entre une épouse acrimonieuse et Juliette Récamier.

\* \* \*

Chateaubriand a été jugé diversement par ses contemporains et par la postérité. Gustave Lanson est un de ceux qui ont été le plus sévères à son endroit. Écoutons-le :

L'orgueil le prémunit contre l'ambition. Il voulait être au pouvoir : il ne voulait pas le demander, ni descendre aux moyens de l'obtenir. Il ne voulait rien devoir qu'à l'ascendant de son nom et de son génie. Il attendait dans son coin qu'on lui offrît le monde : il enrageait d'attendre, mais il n'eût pas allongé la main pour le saisir. L'orgueil guérit les mécomptes de sa vie politique : quand on ne lui donnait rien, *si je voulais*, disait-il ; quand on lui avait retiré, *si j'avais voulu* ; et la certitude qu'il avait pu tout prendre, tout garder, et qu'il avait tout méprisé, le consolait [ . . . ] Il n'avait pas l'étoffe d'un ambitieux, il ne savait pas mettre l'orgueil bas.

Ainsi parle Lanson.

Et maintenant, Sainte-Beuve :

M. de Chateaubriand comprenait assurément et la Restauration, et ce qu'elle apportait et ce qui lui manquait, et la société nouvelle ; il avait assez de supériorité d'esprit pour tout comprendre ; mais il ne comprenait tout cela que par saillies, par illuminations et successivement . . .

Il était bien loin d'être le ministre principal qui eût rendu la Restauration viable et possible : ce n'était pas un homme d'État ni un vrai politique, bien que ce fût un publiciste des plus brillants ; c'était un homme de lettres passé à la politique, un poète désœuvré et dégoûté que la politique avait débauché sous les plus beaux prétextes . . .

Enfin, Napoléon I<sup>er</sup> :

Si, en 1814 et en 1815, la confiance royale n'avait point été placée dans des hommes dont l'âme était détrempée par des circonstances trop fortes, ou qui, renégats à leur patrie, ne voient de salut et de gloire pour le trône de leur maître que dans le joug de la Sainte-Alliance ; si le duc de Richelieu, dont l'ambition fut de délivrer son pays des baïonnettes étrangères ; si Chateaubriand, qui venait de rendre à Gand d'éminents services,



avaient eu la direction des affaires, la France serait sortie puissante et redoutée de ces deux grandes crises nationales. Chateaubriand a reçu de la nature le feu sacré : ses ouvrages l'attestent. Son style n'est pas celui de Racine, c'est celui du prophète. Il n'y a que lui au monde qui ait pu dire impunément, à la tribune des pairs, que « la redingote grise et le chapeau de Napoléon, placés au bout d'un bâton sur la côte de Brest, feraient courir l'Europe aux armes ». Si jamais il arrive au timon des affaires, il est possible que Chateaubriand s'égare : tant d'autres y ont trouvé leur perte ! mais, ce qui est certain, c'est que tout ce qui est grand et national doit convenir à son génie, et qu'il eût repoussé avec indignation ces actes infamants de l'administration d'alors.

Modestement, comme il convient après que des voix si autorisées se sont fait entendre, je dirai ma conviction sereine qu'un Chateaubriand dirigeant la politique de la France sous le signe de la responsabilité ministérielle et d'une presse libre aurait prolongé de plusieurs décades la vie de la monarchie.

Les nombreux témoignages dont il fit l'objet et qui ont été réédités avec variations l'an dernier aboutissent à des points de convergence qui nous permettent de croire que sa physionomie est désormais fixée de façon définitive. Le caprice des générations y apportera sans doute des retouches, déterminées par les changements de perspective que chaque nouvelle époque entraîne, mais sans altérer les traits essentiels du modèle. Le dernier portrait de Chateaubriand a été brossé par Louis-Martin Chauffier, Breton lui aussi. Ce nous semble être le plus vrai, le plus profond et le plus complet. Je me contente, sans plus, de le signaler à ceux que le cas Chateaubriand intéresse.

Isaïe, Juvénal, Dante, de Maistre, tels sont les noms qu'évoque la lecture de ses *Mémoires*, de ses discours et de ses écrits politiques. Par le génie, vraiment, on pourrait être plus mal apparenté. Son civisme exigeant et agressif s'accordait à un catholicisme qui semble avoir été longtemps plus officiel que vécu, mais qui s'était mué avec les années en une piété solide. Du reste, son culte pour l'Église se retrouve à toutes les phases de sa vie militante et s'inscrit lumineusement dans les toutes dernières lignes des *Mémoires* :

[ . . . ] on dirait que l'ancien monde finit, et que le nouveau commence. Je vois les reflets d'une aurore dont je ne verrai pas se lever le soleil. Il ne me reste qu'à m'asseoir au bord de ma fosse ; après quoi je descendrai hardiment, le crucifix à la main, dans l'éternité.

Louis-Philippe GAGNON.

# *La véritable influence de Léon Bloy*

---

Il y a beaucoup d'audace dans le choix d'un tel sujet. Déterminer l'influence d'un écrivain s'avère une tâche délicate et difficile que les critiques de carrière abordent avec beaucoup de ménagement et de discrétion. Mais l'audace risque de devenir témérité lorsqu'il s'agit d'enregistrer la portée des vociférations d'un auteur de contradictions et de contraste tel qu'un Léon Bloy, et lorsqu'on prétend enfermer ce lion rugissant dans les cadres restreints d'un article. Seul le souci de jeter un peu de lumière autour de ce grand écrivain peut justifier une telle entreprise.

Léon Bloy est né le 11 juillet 1846, à Périgueux. Avant même qu'il vînt au monde, son père avait « marqué toutes les étapes de sa vie avec la plus géométrique des sollicitudes. Rien n'avait été oublié, excepté l'éventualité d'une pente littéraire <sup>1</sup>. » Toute la vie de l'écrivain fut tissée de misère et son œuvre qui comprend une quarantaine de volumes en est toute imprégnée. Il mourut le 3 novembre 1917, à l'âge de soixante-dix ans. Alors seulement il cessa de déménager, car il était devenu propriétaire: *Æterna in cœlis habitatio comparatur*.

Plusieurs de ses œuvres sont rééditées et livrent au grand public des pages sublimes, trop longtemps ignorées, mais aussi des sentiments d'une violence impétueuse et d'une orthodoxie parfois douteuse. De telles publications ont suscité de graves discussions et des polémiques retentissantes. Pour faire écho à ces controverses concernant l'œuvre de Léon Bloy, nous aborderons l'épineux problème de l'influence véritable d'un écrivain.

Qu'est-ce à dire ? Qu'entendons-nous par véritable influence ? S'agit-il de la popularité d'un écrivain, de l'actualité de ses œuvres, ou bien de l'autorité, de l'ascendant et de la puissance de son témoignage ?

<sup>1</sup> *Le Désespéré*.

Chacun de ces aspects met en lumière les divers éléments dont peut être constituée la réputation d'un artiste.

Cependant, pour déterminer la portée réelle des œuvres d'un littérateur, il faut s'élever au-dessus de la seule renommée ou célébrité qu'un engouement passager, suscité par le snobisme et par une propagande commerciale, peut fabriquer de toute pièce. Il importe plutôt de peser son pouvoir d'action sur les âmes, afin de mesurer la valeur humaine de son témoignage. En effet, tout artiste agit sur ses semblables: par le fait même qu'elle est belle, l'œuvre s'avère déjà bienfaisante. Car l'homme de lettres possède des éléments humains qui lui confèrent une supériorité comme témoin ou prophète; mais, pour être intégralement humain, il devra en lui-même et dans son œuvre rétablir l'équilibre des facultés détruit par le péché. En art comme ailleurs, faire l'expérience de tout, c'est la licence.

Hélas ! pour certains romanciers et aussi pour certains critiques, l'humanité ne compte que par ses déchéances, et la littérature n'intéresse que comme manifestation éclatante de la prétendue valeur esthétique du mal moral. Tout cela n'est certes pas synonyme d'équilibre, d'épanouissement, de joie profonde. Pourtant l'art doit se nourrir d'idéal, s'inspirer des symphonies de la nature et de l'âme, vibrer à l'unisson de nos désirs de grandeur et de perfection, se modeler sur la Beauté incréée. L'horizon vraiment digne d'un littérateur chrétien consistera à livrer à d'autres le fruit de sa contemplation, pour les faire communier à ce qu'il a de beau et de divin dans l'âme.

Dans la présente étude, pour déterminer l'influence de Léon Bloy, il ne s'agira donc pas « d'arpenter le mérite à la toise du succès ». On essayera plutôt de mesurer la puissance d'action de l'écrivain, d'après la valeur humaine et artistique de ses écrits

Poursuite d'un noble idéal, équilibre des facultés orientées vers Dieu pour le développement d'une forte personnalité chrétienne, et enfin effort progressif pour l'acquisition d'un style varié et naturel, telle apparaît la marche à suivre pour mettre en valeur les divers aspects de la puissante personnalité du Mendiant ingrat, et pour indiquer la prépondérance de certains de ses écrits.

## I. — L'IDÉAL ARTISTIQUE DE LÉON BLOY.

Sous les haillons de ce pauvre, palpite un noble cœur, « un pauvre cœur d'homme en proie à tout le surhumain des exigences divines, et à tout l'inhumain du despotisme de l'art ». Léon Bloy a élu domicile dans l'Absolu. « La vérité bien nette et qui éclate dans tous mes livres, déclare-t-il lui-même, c'est que je n'écris que pour Dieu. » « Je suis avant tout, surtout Catholique romain et j'ai, depuis longtemps, épousé toutes les conséquences possibles de ce principe. Cela, c'est mon fond, c'est mon substrat. Si on ne le voit pas, on ne peut rien comprendre à ce que j'écris. »

Noble idéal auquel il associait ce qu'il appelait sa mission surnaturelle: être le témoin de Dieu et de la vérité catholique en son siècle de médiocrité. Dans les insuccès littéraires, dans les persécutions, à l'occasion des gifles retentissantes, il se console en proclamant hautement que c'est l'homme de l'Absolu et sa mission particulière qu'on déteste en lui. Soutenu, préservé et stimulé par cet idéal, il affirme qu'aucune avanie ne le jette par terre, aucun écueil ne le fait tomber, aucun marteau ne l'écrase. Il se dit indémolissable<sup>2</sup>.

Il déteste les écrivains de son époque qui, pour s'attirer l'argent et le succès, proportionnent trop facilement leurs écrits au goût dépravé des lecteurs, et consentent à transmuier leur talent en valeur commerciale et publicitaire, au détriment de l'art et de la morale publique.

Toute sa vie, mais plus particulièrement au début de sa carrière littéraire, Léon Bloy fut aux prises avec la nécessité de vivre pour lui et pour sa famille. Il était sollicité de tout côté pour des contributions aux revues de bas étage et aux besognes honteuses d'un journalisme abject et versatile. Ceci lui aurait certes assuré le pain quotidien, mais en l'obligeant de ravalier son art au niveau d'instrument tout désigné pour satisfaire les plus bas instincts et pour défendre les causes les moins dignes des préoccupations artistiques.

Il ne faudrait pas connaître le Pèlerin de l'Absolu, pour supposer qu'il voulût céder à ces vulgaires sollicitations, vivement désirées par d'autres écrivains qui ainsi s'assuraient une extraordinaire popularité.

<sup>2</sup> *Le Mendiant ingrat*, t. II, p. 118.

On objectera qu'il a appartenu quelque temps à la rédaction du *Gil Blas*, et qu'il y publiait des « histoires désobligeantes ». D'accord, mais c'était et ce devait être temporaire, et dès qu'il fut lâchement rejeté par ce journal pour n'avoir pas voulu tremper dans une saleté, il s'en est réjoui et il a affirmé qu'il fallait, pour le bien de sa pauvre âme, qu'il perdît un si sale pain. Il avait eu à choisir, dans la vie des lettres, entre la corruption et la mendicité: il a préféré mendier. Farouchement rivé à son idéal d'artiste catholique, il regardait « tout ce qui n'est pas fait pour Dieu comme indigne de l'attention humaine ».

Dès ses premières publications, il a dû parcourir des chemins semés d'échecs et de découragements; les influences hostiles abondaient plus que les salutaires pour faire obstacle à la réalisation de ses desseins. Il a connu la vie d'aventures littéraires, les tâtonnements, les démarches inutiles, les déceptions.

Aspirant à conserver toute son indépendance de vie, de pensées et de goûts, il s'est tenu à l'écart de toute école, de tout cercle littéraire, de peur d'être amené à trahir sa conscience et à dévier de son but. Il redoutait ces milieux pénétrés d'affectation et de dissimulation, où l'âpre convoitise du succès, la soif des apothéoses déclanche l'avilissement volontaire et la plus ignominieuse abdication de l'Éternelle Beauté. Dans *Belluaires et Porchers*, il exploite cette magnifique pensée d'Ernest Hello: « L'Art qui songe aux applaudissements abdiq; il pose sa couronne sur le front de la foule. » Et cette phrase de Louis Veillot correspond certainement aux sentiments de notre farouche écrivain: « Il en est, dit-il, qui, ne pouvant percer autrement, percent comme un abcès. »

L'insuccès littéraire retentissant et la fameuse conspiration du silence organisée autour de Léon Bloy s'expliquent, en grande partie, par son manque d'égards, par ses violences, et par les éreintements fréquents infligés à des écrivains qui ne le méritaient pas toujours. Incapables de répondre à des attaques aussi formidables, inférieurs pour le vocabulaire et le génie qui « portait sur l'extrémité de sa langue une catapulte pour lancer d'erratiques monosyllabes<sup>3</sup> », impuissants donc contre un tel adversaire, ceux-ci organisèrent autour

<sup>3</sup> *Le Désespéré.*

de lui, l'arme la plus redoutable dont on puisse faire usage contre un écrivain: le silence.

Pour avoir, contre toutes les séductions, tenu ferme à son noble idéal, Léon Bloy fut toujours un inadapté et un égaré dans son époque littéraire qu'il jugeait d'ailleurs assez sévèrement: « Il est certain qu'en aucun siècle, il ne s'était vu précisément inaugurer tant d'abreuvoirs pour le rafraîchissement des chameaux intempérants qui traversent à si grands frais le désert des littératures <sup>4</sup>. »

Ce voyant nous transporte au temps des Croisades et des cathédrales, au temps où la foi ardente s'affirmait dans tous les arts et dans toutes les activités humaines. Véritable précurseur, déjà au début du siècle, il ressuscite, aux yeux des lecteurs, l'idéal des croyants du moyen âge, idéal repris et développé par nos plus grands écrivains contemporains, de Ghéon à Claudel, qui vont s'abreuver à cette source limpide et pure, pour nous faire communier au réalisme mystique.

Un tel homme ne pouvait s'adapter à la société moderne si éloignée de semblables préoccupations. Dans le monde des lettres et dans les salles de rédaction, Léon Bloy fait figure de révolutionnaire; il est irrité et dégoûté à la vue de tant de honteuses compromissions.

Catholique véhément et indépendant, le Mendiant ingrat demeure cependant un idéaliste d'une naïveté déconcertante et d'une déplorable étroitesse d'esprit devant les faiblesses rencontrées chez les catholiques. Il bondit d'indignation et pousse des cris dans son désespoir morne, parce qu'il voit son idéal saccagé. On adressa, et à juste titre, bien des réprimandes à cet auteur de contraste, particulièrement celle d'être à cheval sur ses principes; et il faut dire que ce genre d'équitation lui était assez familier. On ne pourra jamais s'en prendre à son idéal en tant que tel. Qu'il ne l'ait pas toujours réalisé de façon équilibrée et progressive, qu'en raison de son tempérament hypersensible, de sa violence et de son orgueil, il ait écrit des paroles révélatrices de sentiments contradictoires, c'est entendu.

Mais il serait injuste de l'accuser d'avoir dévié volontairement de son but, en cédant au découragement qui suit fréquemment les premiers échecs, ou en se laissant prendre au pli professionnel. De plus, même si son œuvre recèle quelques passages d'une liberté morale

<sup>4</sup> *Pages choisies*, p. 399.

condamnable, on ne peut affirmer qu'il ait avili son art au profit d'un succès équivoque, en contraignant sa plume à servir aux passions dégradantes.

Au contraire, Léon Bloy envisageait la vie littéraire, non comme une avenue ensoleillée conduisant au temple de la gloire, mais comme un don de soi, un service au profit de l'humanité tout entière.

Pour avoir constamment poursuivi son noble idéal, ce pauvre nous a laissé une œuvre garantissant une influence positive et durable, puisqu'elle réalise la première condition requise pour assurer à l'art un véritable pouvoir d'action sur les âmes. Et grâce à l'admirable unité du composé humain, cette conception de l'art correspondait merveilleusement à l'orientation surnaturelle que le Pèlerin de l'Absolu avait donnée à sa vie quotidienne et qu'il continuait héroïquement au prix de sacrifices inouïs.

## II. — LA VIE CHRÉTIENNE DE LÉON BLOY.

« Il n'y a qu'un seul document vrai sur l'artiste, déclare énergiquement Paul Bourget, c'est son œuvre. » La personne de l'écrivain, sa formation entière, sa tournure d'esprit, ses attitudes de conscience, ses désirs les plus secrets, sa vie ordinaire s'affirment dans son œuvre. Pour qui sait scruter attentivement, ce langage ne trompe pas; parfois ce ne sera qu'un rien: une image furtive, un mot laissant percer une attitude, un rythme passager indiquant un enthousiasme contenu, tel adjectif soulignant une saillie de caractère; détails insignifiants, mais indices certains qui trahissent la vilénie, la vulgarité morale, l'étroitesse d'esprit ou au contraire la grandeur d'âme, l'élévation de pensée, la communion à la beauté universelle.

La valeur morale de l'artiste conditionne la sûreté, la force et la beauté de l'œuvre. Si sa vie personnelle s'élève sans cesse, la perception de l'immense symphonie universelle le fera vibrer intensément et lui réservera des minutes d'art exquis qu'il saura transmettre au lecteur. Autrement, sa puissance de création sera ralentie, l'inspiration dévoyée sinon tarie. « Le vers se sent toujours des bassesses du cœur. » L'imagination et la sensibilité exigeront donc une discipline et une direction particulières, un certain ascétisme dans l'exaltation au contact des beautés visibles.

Devant de telles exigences de vie intérieure pour l'artiste littéraire, quelle figure présentera Léon Bloy, et partant quelle influence réelle exercera son œuvre ? Problème délicat et dont la solution pourrait chambarder des positions déjà solidement établies.

Il est entendu que l'on ne peut pas juger de ses sentiments et de ses écrits en se basant uniquement sur la première partie assez terne de son existence; les publications de cette période se ressentent évidemment de la vulgarité d'une vie équivoque. *Le Désespéré*, malgré des pages sublimes et des développements marqués d'un art délicat, demeurera toujours une œuvre trouble, expression trop souvent maladroite d'une vie désœuvrée et sans idéal précis. C'est un talent inculte, arrêté dans son élan par le déchaînement des passions mal contrôlées.

Mais à mesure que la grâce a pénétré cette âme de feu, à mesure que lui-même s'est soumis non pas à ce qu'il voulait de Dieu, mais à ce que Dieu voulait de lui, son œuvre s'est épurée, elle s'est éloignée du vulgaire pour ne se passionner que de l'Absolu surnaturel. Ayant installé la pauvreté et l'amour dans sa vie, ayant modelé ses sentiments sur ceux du Christ souffrant et de la Dame de Compassion, il éprouva le besoin constant de la prière et du sacrifice, pour vivre intégralement le positif de la vie chrétienne.

Léon Bloy a eu trop à souffrir dans sa lutte contre la médiocrité morale pour qu'on puisse affirmer qu'il s'y soit complu dans son œuvre. Celle-ci n'est pas toujours propre, elle est même parfois dégoûtante, en raison du langage ordurier; elle n'est presque jamais immorale. Quelques pages décrivent le péché de façon trop complaisante, voire alléchante; mais il serait injuste de caractériser ainsi toute son œuvre, en se basant sur l'exception. La légende fameuse du Mendiant ingrat était devenue une rengaine inféconde, puisqu'il avait trouvé le « secret de subsister sans groin dans une société sans Dieu<sup>5</sup> ».

À l'encontre des romans de bon nombre d'auteurs contemporains prétendus catholiques, l'impression qui se dégage de la lecture de ses œuvres est moralisatrice. C'est en effet le contact avec une âme croyante et sincère, sinon toujours éclairée, soumise et équilibrée. Bloy unit souvent les sentiments les plus sublimes et d'une haute por-

<sup>5</sup> *Le Mendiant ingrat*, t. I, p. 56.



tée surnaturelle à des expressions d'un réalisme cru; il manque de décorum par l'emploi des termes scatologiques à côté de pensées qui exaltent la Providence ou la communion des saints.

Mais pour qui sait dépasser la première impression souvent déso- bligeante pour ne pas dire révoltante, et s'élever jusqu'à une sympa- thique compréhension, le contact de ce violent réserve des émotions esthétiques difficilement comparables et d'un réel enrichissement.

« Les livres de Léon Bloy, dit Jacques Maritain, exercent sur certaines âmes une influence que l'art ou le génie ne suffisent pas à expliquer. Pour tourner les cœurs vers Dieu, il faut autre chose que la plus magnifique éloquence <sup>6</sup>. » Le secret de Léon Bloy réside dans sa vie intérieure, dans l'amour de Dieu jusqu'à l'oubli complet de soi, et dans le fait de chérir de toute son âme, les âmes connues ou in- connues appelées à le lire un jour.

Le Pèlerin de l'Absolu est tout entier dans ses livres. Lorsqu'il affirme que « la simple vérité catholique est qu'il faut absolument souffrir pour être sauvé », il ne fait que mettre en lumière un aspect de sa puissante personnalité chrétienne. « En nous déclarant mem- bres de Jésus-Christ, dit-il, l'Esprit Saint nous a revêtus de la dignité de Rédempteurs et lorsque nous refusons de souffrir, nous sommes exactement des simoniaques et des prévaricateurs. »

La première lecture de ce fougueux écrivain présentera peut-être nombre d'expressions et de pensées tenues pour affectées ou exagérées. Car on ne peut l'aborder comme on aborde un autre artiste. Léon Bloy est un mystique, pas toujours équilibré si l'on veut, mais mystique tout de même. Son esprit et sa pensée s'élèvent au-dessus des événe- ments et des hommes de son époque pour explorer, avec une lucidité particulière, l'univers invisible des âmes et y découvrir des aspects qui « ne deviennent vraiment saisissables qu'à de très rares élus de la Douleur ». L'ordre et l'harmonisation de l'univers construit, selon certains, sans l'intervention de la Providence, est délibérément démoli par ce voyant. Les mystères sont les vrais personnages des livres de Bloy, a-t-on pu affirmer.

Son univers, c'est l'Église non seulement actuelle, mais celle de tous les temps. La loi d'universelle solidarité entre les hommes,

<sup>6</sup> *Le Pèlerin de l'Absolu*, p. 340.

amenant la notion d'un temps supratemporel, l'action réciproque entre individus séparés par de grands espaces de temps, l'absolue simultanéité de tout acte humain retranchant la fausse sécurité d'un isolement illusoire, autant d'oppositions ouvertes à l'esprit du siècle, et autant de pensées difficilement acceptables par d'autres écrivains non encore résolus d'harmoniser leur vie aux vérités que, par ce prosateur, ils apercevaient d'une façon fulgurante.

Enfermé dans cette « citadelle inexpugnable » qu'il nomme l'Absolu, solidement installé dans ce dogme de la communion des saints, il domine le « marécage de la littérature contemporaine », et nous livre des pages dont la sublimité n'a d'égal que l'art transcendant dont elles sont revêtues. Pour comprendre sa conception de la prière, il faudrait lire le chapitre XI des *Méditations d'un Solitaire en 1916*, intitulé: « Je sais bien qu'il y a la Prière. » Écoutons simplement ceci: « Voici une pauvre fille qui prie dans une pauvre église dévastée. Elle ne sait rien, sinon que Dieu est exorable nécessairement, ayant promis de donner ce qu'on lui demanderait avec confiance . . . Entendez-vous, dans la nuit, cette rumeur immense de fantassins, de cavaliers, de chariots en marche. Ce bruit, c'est le mouvement des lèvres de cette innocente à qui Dieu va certainement obéir. »

Pour Bloy, la prière confiante et persévérante obtient une portée universelle. C'était vraiment sa vie personnelle qu'il exprimait ainsi. Lorsqu'il priait, il avait la confiance et la candeur d'un enfant. Nous n'en voulons pour preuve que ce témoignage non équivoque de Jacques Maritain:

Je le revois, le soir entouré des siens, récitant le chapelet à genoux sur la terre, lentement, de cette voix basse et si distincte, avec tant de simplicité et tant d'amour, image inoubliable de foi et d'humilité; je le vois, dans le crépuscule du matin . . . se rendant de son pas lourd et fatigué à la première messe, comme il faisait chaque jour. Il vivait de la sainte Écriture, il récitait toutes les nuits l'office des morts. « Il faut prier, disait-il. Tout le reste est vain et stupide. Il faut prier pour endurer l'horreur de ce monde, il faut prier pour être pur, il faut prier pour obtenir la force d'attendre . . . » Une foi massive et puissante, une confiance absolue en la providence, un perpétuel recours à Marie <sup>7</sup>.

On s'explique mieux maintenant comment le contact d'un tel homme a pu déclencher de grandes conversions comme celles de

<sup>7</sup> *Quelques Pages sur Léon Bloy*, p. 24.

Jacques et de Raïssa Maritain, de Pierre Termier et de sa famille, de Pier Van der Meer de Valcheren, et de plusieurs autres.

Pourquoi faut-il que la douceur et la tendresse de cet homme terrible, l'élévation de pensées et de sentiments de ce mystique clairvoyant soient obscurcies et amoindries par les violences et les exagérations d'un pamphlétaire aux coups si redoutables ? « À lire Bloy pour la première fois, et superficiellement, écrit Bollery, on se demande tout d'abord en effet, si on ne se trouve pas en présence d'un être foncièrement méchant, hargneux, aigri, atteint de la rage de démolir, et l'on est déconcerté par des explosions de colère, des avalanches d'imprécations, des torrents d'anathèmes que rien ne semble justifier. »

Au début d'un volume de son journal, le Mendiant inscrit cette phrase de Jules Barbey d'Aurevilly à son endroit : « Léon Bloy est une gargouille de cathédrale qui vomit les eaux du ciel sur les bons et sur les méchants. » Cette proposition réaliste exprime bien la manière de cet homme de l'Absolu, pénétré de sa mission qui l'oblige à dénoncer ceux qui s'y opposent ; elle nous dépeint le gueux succombant sous le fardeau de sa souffrance, aveuglé par ses larmes, et lançant ses vociférations parfois démesurées contre ceux qui n'entrent pas parfaitement dans ses idées.

On a souvent affirmé que la violence de Léon Bloy n'était que la face inverse de son amour. Voit-il quelqu'un souffrir injustice, il s'élançait vers lui, et les coups qu'il assène à l'adversaire peuvent s'égarer de façon déplorable, sur la société bourgeoise, sur le monde des lettres, sur les catholiques partisans d'une religion souple, accommodante et conforme à leurs désirs ou appétits. Aucun discernement, aucune personnalité ne l'arrête.

Dans ses apologies comme dans ses emportements, il ne faudrait pas prendre cet écrivain pour un théologien et pour un docteur de l'Église ; mais lorsqu'il se prononce sur la doctrine catholique et sur les actes des représentants du Christ, nous ne devons pas non plus l'excuser sous prétexte que c'est un littérateur. Lorsqu'il manifeste un esprit révolutionnaire et libre-penseur, ne soyons pas aveuglés par l'art exquis de ses formules, au point de lui concéder ce qui doit lui être reproché.

L'imagination et la sensibilité sont des facultés précieuses pour un écrivain; mais ces puissances de sentiment deviennent dangereuses, lorsqu'on prétend les appliquer à l'interprétation des choses de l'ordre surnaturel, en écartant et la philosophie et la théologie. Le mystique peut alors élaborer des thèses édifiantes, mais peu solides: s'il est doublé « d'un impulsif enclin à la rébellion » et servi par une imagination grossissante, il s'enflammera pour des rêveries captivantes, mais erronées.

Quoi qu'il en soit, aussi bien par les lignes imbues de mysticisme que par les pages de pamphlet, le Mendiant ingrat agit avec force sur les âmes. « Ce désespéré, cet abandonné, ce douloureux, ce violent est un créateur d'énergie incomparable. »

Cependant, ici, il faudra faire le partage des diverses influences. On doit déplorer des écarts de jugement assez fréquents, tout au long de son œuvre, des outrances de pensée en matière de religion, des pages trop libres et trop inégales, des paroles manifestement irrespectueuses et injurieuses à l'adresse des plus hautes autorités ecclésiastiques et civiles qu'il traite d'égal à égal.

D'autre part, sans aucun doute, l'esprit catholique, sève abondante assurant une valeur supérieure aux plus belles pages de cet écrivain, présente la meilleure garantie d'une influence durable et bienfaisante. Et si l'on ajoute à ce caractère l'art superbe dont Bloy détenait les secrets et dont Dieu se servit souvent pour conquérir des âmes en détresse, on sera en mesure de porter un jugement plus nuancé sur le message profond du Vieux de la Montagne.

### III. — L'ART LITTÉRAIRE DE LÉON BLOY.

Avoir un idéal dynamique et conquérant, c'est bien; se forger une âme personnelle, noble et magnanime, c'est mieux, mais ce n'est pas tout; pour l'artiste littéraire, il faut aussi le style. Il faut un entraînement studieux, un apprentissage technique vigoureux. Pas d'écrivain qui soit né écrivain. Selon l'expression ironique d'Émile Faguet: « On commence toujours par mal écrire . . . Je dois ajouter, pour rendre hommage à la vérité, que le plus souvent on continue<sup>8</sup>. »

<sup>8</sup> *Propos littéraires*, t. I, p. 161.

Il n'y a pas d'homme de lettres sans un long et persévérant effort: recherche et acquisition du vocabulaire et des tours de phrases, assouplissement de la forme, maîtrise des secrets de la composition. La facilité pour élaborer un thème avec précision et élégance ne représente que le minimum pour un amateur. L'art d'écrire est beaucoup plus exigeant. Pour que l'artiste « atteigne ce point de maturité où l'habileté acquise devienne comme fondue dans son tempérament », il faut de l'observation assurant un constant renouvellement, de la réflexion pour une sage utilisation et intégration de tout le réel, enfin un immense travail de fusion.

Et c'est seulement après ces diverses phases d'initiation et d'expérimentation qu'apparaîtra l'union parfaite entre la forme et la pensée, la pureté dans la force, la composition qui détermine la richesse des vues d'ensemble.

Toute sa vie durant, avec la patience et la magnanimité des artisans des cathédrales gothiques, Léon Bloy travaille à se rendre maître de son art. Pour augmenter la richesse de sa rédaction, il précise son vocabulaire en lisant, en entier, le grand dictionnaire Littré et en prenant des notes. La fréquentation des grands romantiques et des symbolistes émeut sa sensibilité et fouette son imagination; la lecture de Joseph de Maistre contribue aussi à former son intelligence et à limer son style. Mais après le romantisme fantaisiste de Barbey d'Aurevilly et l'obscur réalisme de Huysmans, l'expression qui, incontestablement, influença le plus notre écrivain, fut celle du poète des *Fleurs du Mal*. Bloy retrouvait en Baudelaire ses sentiments les plus intimes et son propre penchant poétique resté latent jusqu'alors. Ces contacts, ces lectures, fécondés par beaucoup de réflexion et d'efforts personnels, orientaient son esprit, renouvelaient ses images, perfectionnaient sa langue et élargissaient sa conception du monde et de l'art.

Son style, tout imprégné de la sève latine, musclé, viril retentissant, paré de couleurs harmonieuses en leur éclat, ravira toujours quiconque peut communier à la beauté. Est-ce à dire qu'il se trouve exempt de défauts? Loin de là! Par exemple, sa première œuvre véritable, *Le Désespéré*, nous révèle un réel talent, mais qui ne se possède pas encore totalement. La phrase s'embarasse d'adjectifs trop

sonores, se repaît d'images et de comparaisons éclatantes et dont le coloris excessif et insuffisamment agencé dénote un style éblouissant et ébouriffé.

Dans cette œuvre, comme d'ailleurs dans les autres volumes, Bloy semble éprouver une secrète complaisance dans ses trouvailles d'images; dans ses hardis rapprochements de mots qui s'éclairent par leur contraste même, dans ses combinaisons de sons harmonieux et significatifs, dans les merveilles d'acrobatie et de juxtaposition que, sous sa plume alerte et imagée, les adjectifs viennent exécuter à la grande surprise du lecteur, mais, hélas ! trop souvent au détriment de l'ensemble et des proportions. L'allure générale est ralentie par un trop grand souci du détail et par des caprices de descriptions déterminées uniquement par l'abondance de matériaux et paralysées par leur tarissement. Sous cet aspect de disproportion et de déséquilibre, il n'est donc pas injuste d'affirmer que tous les volumes de Bloy sont mal composés. Ils peuvent émouvoir profondément le lecteur, mais l'harmonie générale est souvent déficiente.

On ne peut en dire autant du style de ce grand écrivain; car, à mesure que Bloy progressait dans la connaissance du métier, les extravagances s'atténuaient, les fautes de mesure et de goût s'effaçaient, l'ornementation excessive et romantique disparaissait. Peu à peu, se multipliaient ces raccourcis psychologiques, ces descriptions synthétiques qui dénotent la présence d'un talent supérieur. « Souvent il ramasse en deux adjectifs tout le méprisable d'un être; parfois, c'est une image [ . . . ] qui éclaire toute une zone de la vie morale, vertu, passion, vice, tout un pan du tragique humain<sup>9</sup>. »

La candeur, la simplicité et la clarté, telles sont les qualités qui assurent le charme captivant et la poésie naïve de ses écrits. Certaines pages s'élèvent jusqu'au grand style oratoire, aux sonorités harmonieuses et au rythme si entraînant qu'on se surprend parfois à continuer à haute voix ce qu'on avait commencé à lire des yeux, tellement on est sollicité de mettre dans l'oreille la musique qui chante dans ces phrases cadencées.

Ce prosateur qui n'écrivit jamais sérieusement en vers est un très grand poète. Dégagée des mesquineries et des affectations de chapelles

<sup>9</sup> Jeanne BOUSSAC-TERMIER, dans la *Revue des Jeunes*, mars 1944, p. 24.

littéraires, sa langue atteint à une grande richesse d'expression; sa phrase est mélodieuse et colorée; sa pensée est chargée de rêve et de mystère; sa sensibilité le fait vibrer intensément à toutes les impressions du monde et confère à certains de ses écrits un lyrisme difficilement comparable. Fervent admirateur de son ami Ernest Hello, à son exemple, il pense au delà de ce qu'il exprime, « et c'est la chose indicible qui donne à la chose dite sa valeur la plus profonde ».

Écrivain splendide et d'un talent incontestable, Léon Bloy demeure, en raison de l'instabilité de sa psychologie, un critique littéraire compétent, mais trop inégal et inconstant, pour déterminer l'adhésion spontanée à ses jugements, prononcés comme des arrêts de la conscience universelle.

Déterminer la qualité du style d'un écrivain, c'est du même coup juger d'une part de sa sphère d'influence. Par la valeur artistique de son œuvre, Léon Bloy a exercé une action prépondérante. Dieu se servit de cet art même pour conquérir ou ramener à lui certaines âmes égarées.

Et du point de vue strictement littéraire, tout snobisme mis à part, son style nous semblerait plus formateur que, par exemple, la langue irrégulière, indépendante et révolutionnaire d'un Péguy, ou que l'obscurité et les innovations d'un style claudélien. Quoi qu'en disent certains exaltés, la clarté demeure une éminente qualité poétique et littéraire.

### CONCLUSION.

Nous voici parvenus au terme du développement que nous nous étions proposé. Que conclure de tout ce fatras incohérent de pensées diverses ? Quelle est la véritable influence de Léon Bloy ?

Nous avons essayé de la déterminer, non pas d'après le succès assez restreint de ses publications, mais bien plutôt par l'analyse de la valeur et de la qualité du témoignage apporté par ce très grand écrivain. On ne lui rendrait pas justice en supposant qu'il ait pu désirer la gloire et la multitude de lecteurs. « Si j'attrape un peu de succès avant de mourir, disait-il à la fin de sa vie, ma sonnette ne chômera pas un instant. D'innombrables individus, rossés jadis ou naguère, se découvriront tout à coup des entrailles d'admirateurs

et viendront m'offrir leurs suffrages. J'ai déjà vu, hier matin, un commencement de cet agréable cinéma. Ce sera le divertissement de ma vieillesse de dresser un chien féroce pour les accueillir<sup>10</sup>. »

Son œuvre réalise-t-elle les conditions d'équilibre exigées d'un artiste intégralement humain ? Je n'oserais l'affirmer. Léon Bloy n'est certes pas un écrivain de tout repos, puisqu'une psychologie malade contribue à fausser un grand nombre de ses pensées et de ses écrits.

Cependant son influence tient à sa haute valeur de témoignage, explicitement reconnue dans ces lignes de Paul Claudel: « Léon Bloy avait deux choses à dire. Tout d'abord, dans un siècle abruti par le matérialisme, il a été un témoin de Dieu, un de ces affamés et de ces assoiffés de la justice qui ont mission d'inquiéter de leurs cris, le silence mortel de tant d'animaux puissants. Et son second titre de gloire, est d'avoir pris la parole de Dieu au sérieux, d'avoir cru qu'elle avait quelque chose à dire aux hommes de tous les temps et à nous en particulier, les hommes de celui-ci<sup>11</sup>. »

Et voici une dernière appréciation, celle de M<sup>sr</sup> Calvet qui n'hésite pas à mentionner Léon Bloy parmi les initiateurs du renouveau catholique contemporain: « Il fut, comme Huysmans, un exaspéré et, dans ses colères, il connut encore moins que lui la mesure; on a dit plaisamment qu'il suffisait de lui faire du bien pour en recevoir des injures. Cette attitude lui a nui auprès des hommes prudents et polis. Mais son œuvre est savoureuse, son style fourmille de trouvailles de haut goût et la piété de son âme ardente est fraîche et douce. Son influence spirituelle a été considérable sur les écrivains de sa génération<sup>12</sup>. »

Ces deux opinions manifestent donc clairement la valeur transcendante, surnaturelle et littéraire du témoignage de Léon Bloy. Pénétré de l'idéal des croyants et des artistes du moyen âge, il en a gardé la candeur, la simplicité, la clarté, la foi ardente et il ajoute une compréhension personnelle de la destinée humaine par une vue du cœur. Un tel homme animé d'un tel idéal et soumis à de si misérables conditions de vie ne pouvait écrire pour ne rien dire et ne

<sup>10</sup> *La Porte des Humbles*, p. 134.

<sup>11</sup> *Le Taudis*, 1931.

<sup>12</sup> *Le Renouveau catholique dans la Littérature contemporaine*, p. 136.



pouvait écrire d'une façon ordinaire; il nous a laissé des pages magnifiques et d'une force surnaturelle entraînant qu'on doit choisir toutefois parmi des développements malsains qui rendent son premier contact décourageant, et son œuvre inégale.

Il est surtout artiste et poète, par sa sensibilité qui le fait vibrer intensément à toutes les impressions du monde et à ses répercussions sur son âme, par son imagination toujours en quête d'images neuves et fortes, qui descendent parfois jusqu'à la vulgarité, dans un style qui « roule n'importe quoi dans sa fureur ». Il n'avait qu'à verser un peu de lui-même dans un livre pour que celui-ci débordât de douleur; les événements de son âme suffisaient amplement pour conférer à ses œuvres une richesse et une saveur émotive qui ont toujours fait le charme de ses écrits.

En somme, ce dangereux pamphlétaire est demeuré un artiste affamé de beauté, un chrétien assoiffé d'héroïsme et de sacrifice, un amoureux de l'art sublime des époques médiévales. Le Pèlerin de l'Absolu est par-dessus tout un voyant du monde moral. Voilà ce qu'il a apporté de nouveau dans son époque et dans la littérature.

Gilles LANGLOIS, o.m.i.,  
professeur à la faculté de philosophie.

# *Caritas ad veritatem*

---

## *Les vingt ans de la Société thomiste de l'Université d'Ottawa 1929 - 1949.*

---

Une des gloires immortelles du grand pape Léon XIII sera d'avoir contribué à redonner au monde la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Sans son coup de barre énergique l'Église, et par elle le monde, manquerait encore du rayonnement complet du plus pur système philosophique et théologique. C'est encore Léon XIII qui, en 1889, en pleine ferveur thomiste, dans un coup d'œil prophétique, dotait la petite ville d'Ottawa de son université catholique. Le collège de Bytown d'abord, puis celui d'Ottawa et enfin l'université civile et catholique du même nom se sont toujours fait un devoir de puiser leurs doctrines à la source limpide du thomisme.

Depuis la première heure de son existence, l'institution qui devait devenir la florissante université centenaire de 1948 s'est adonnée à l'étude et à la diffusion de la pensée du Docteur Angélique. Elle le fit modestement d'abord, mais dès que les circonstances lui furent propices, elle ne recula devant aucun moyen propre à diffuser et à faire rayonner davantage son thomisme. Elle le fait aujourd'hui de façon magnifique par ses florissantes facultés ecclésiastiques auxquelles elle vient d'ajouter, en septembre 1948, un institut de missionologie.

C'est dans ce même esprit d'apostolat intellectuel catholique et thomiste que le regretté cardinal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, o.m.i., alors doyen de la faculté de théologie, jetait, le 14 novembre 1929, les bases de la Société thomiste, un an à peine après l'érection de l'école supérieure de théologie en 1928 et quelques mois après la fondation, à Ottawa, de la première faculté de droit canonique au Canada. L'idée qui avait stimulé le R. P. Villeneuve à créer ce nouvel organisme universitaire nous est connue par une déclaration de l'évêque de Gravelbourg, au cours d'une réunion subséquente de

la Société, le 14 septembre 1930, le jour même de son départ pour son nouveau diocèse. « Je me suis demandé souvent si les catholiques pénétraient toujours suffisamment la doctrine de vie qui se cache sous les formules rigides du thomisme, s'ils se rendaient bien compte qu'ils possèdent les vérités capables de donner à la société la paix dont elle a soif et après laquelle soupirent ardemment les foules contemporaines. J'en suis arrivé à la conclusion que nous n'avons pas assez confiance en nos principes, en nos doctrines et en nos méthodes. C'est afin de remédier à cette lacune, dans la sphère modeste où la Providence m'avait placé, que je m'étais décidé de fonder une société thomiste, à Ottawa, ville exceptionnellement bien organisée pour l'étude des hautes vérités philosophiques et théologiques. Que la Société prospère et continue son œuvre, voilà mon plus grand désir et le vœu que je forme pour elle en la quittant <sup>1</sup>. »

En la quittant ! Nous verrons que l'évêque de Gravelbourg et l'archevêque de Québec ne manquera pas une occasion de revenir prendre part aux activités de sa Société, témoins les séances du 19 avril 1931 et du 2 octobre 1932. Il en deviendra membre honoraire le 14 septembre 1930.

Une pensée nous frappe à la lecture de cette déclaration; les raisons d'être de la Société thomiste en 1929, reprennent un regain d'actualité en 1949. Les foules contemporaines soupirent encore ardemment après la paix et peut-être plus encore qu'en 1929; et il n'est pas si certain que nous ayons tant de confiance en nos principes, en nos doctrines et en nos méthodes. Enfin il semble bien qu'aujourd'hui la ville d'Ottawa soit immensément mieux organisée pour l'étude des hautes vérités philosophiques et théologiques. Il suffirait de mentionner l'essor inattendu pris par nos facultés ecclésiastiques.

Le 14 novembre 1929 donc, à la demande d'un groupe important de professeurs et avec l'autorisation de son Exc. M<sup>gr</sup> Guillaume Forbes, archevêque d'Ottawa et grand chancelier de l'Université, on jetait les bases d'une *société thomiste* « à l'effet d'unir les professeurs de théologie et de philosophie de la capitale pour un effort commun à promouvoir les intérêts de la doctrine catholique, parti-

<sup>1</sup> Voir *Le Droit*, 16 septembre 1930; *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1 (1931), p. 111.

culièrement du thomisme tel que recommandé par l'Église ». Ainsi se lit le premier article des statuts. On décrétait le même jour que le recteur de l'Université serait de droit président honoraire de la dite Société et qu'il nommerait le président dont la mission serait de pourvoir au recrutement des membres et à l'élaboration du programme, conformément aux statuts approuvés aussi par le recteur et confirmés par M<sup>sr</sup> l'archevêque d'Ottawa. Par les présentes le R. P. J.-M. Rodrigue Villeneuve, o.m.i., D.Th., D.Ph., doyen de la faculté de théologie était constitué premier président de la Société thomiste de l'Université d'Ottawa avec mission de rédiger les statuts et d'organiser les cadres et le programme de la Société.

Le même jour, le journal *Le Droit* d'Ottawa annonçait la fondation de la Société thomiste tandis que *L'action catholique* de Québec du 15 novembre faisait part de la nouvelle à ses lecteurs. Le 6 février 1930, l'*Osservatore Romano* portait à la connaissance du monde entier la nouvelle initiative de l'Université d'Ottawa.

Aussitôt nommé, le président de la société naissante se met à l'œuvre de la rédaction des statuts, du recrutement des membres et de l'organisation du programme. Il écrit à toutes les communautés religieuses et aux instituts ecclésiastiques de la capitale pour leur faire part de la fondation et les inviter à en faire partie. « Vous avez appris, leur disait-il, la fondation d'une *Société thomiste* sous les auspices de l'Université d'Ottawa. Le but qu'elle se propose vous aura persuadé que nous escomptons le concours de votre maison, assurés d'ailleurs de votre bienveillance personnelle en même temps que du zèle de vos professeurs pour la doctrine recommandée par l'Église . . . J'ai donc l'honneur de vous inviter ainsi que tous les professeurs des sciences ecclésiastiques et de philosophie de votre institution, à la première réunion de la Société, qui se tiendra, dimanche le 1<sup>er</sup> décembre, dans la salle académique de l'Université d'Ottawa, à 3 h. 30. On y ébauchera les grandes lignes du programme de notre *Société*. Le sujet particulier sur lequel porteront les premiers échanges d'idées pourrait être celui-ci: les moyens de développer le thomisme, dans les milieux ecclésiastiques d'abord, puis dans les milieux d'éducation universitaire et secondaire, enfin parmi les laïques en général. Ce thème peut amener à considérer comment sont com-

prises et acceptées les directions de l'Église en la matière, à quels points faibles il est le plus urgent de remédier au même égard dans l'enseignement. Observations possibles sur les manuels, les méthodes, la formation des professeurs. On voit déjà que le sujet grandit à mesure qu'on le considère. Il y aura lieu de le ramener à ses aspects les plus essentiels et les plus urgents. Ce simple aperçu pourra guider l'orientation générale de nos travaux.» Cette lettre est datée du 15 novembre; on voit que le R. P. n'a pas perdu de temps pour se mettre sérieusement à la besogne. Ces lignes éclairent bien le but de la société tel que stipulé par l'article premier des statuts que nous avons précédemment cité. Jointes à la déclaration de M<sup>sr</sup> Villeneuve, o.m.i., en date du 14 septembre 1930, elles témoignent de l'amour que le R. P. entretenait à l'endroit du thomisme, et nous laissent entrevoir les magistrales études que le cardinal livrera plus tard. Nous pensons en particulier à la conférence *Ite ad Thomam* prononcée à l'Angelicum de Rome<sup>2</sup> et *La vraie culture thomiste*, travail lu à l'occasion des Premières Journées thomistes d'Ottawa en 1936<sup>3</sup>.

La missive était expédiée à M<sup>sr</sup> le Supérieur du grand séminaire, aux supérieurs des Dominicains, des Rédemptoristes, des Montfortains et des Spiritains. La première réponse affirmative ne se fit pas attendre. Le R. P. F. Gagnon, c.s.s.r., annonçait qu'il se réjouissait grandement de la fondation de la Société thomiste et assurait que tous ses professeurs y apporteraient leur collaboration. Il affirmait en même temps que la doctrine thomiste avait toujours été hautement appréciée dans la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur et citait opportunément le numéro 1238 des constitutions: « *Angeli Scholarum doctrinam adhaerebunt Nostri ad normam can. 589, 1, exemplo etiam incitati S.P. Alphonsi qui hunc ducem se secutum esse sæpius gloriatur.* » Cette réponse est datée du 19 novembre. Le lendemain le R. P. Villeneuve suggérait des sujets d'étude à certaines communautés de la ville; plusieurs seront par la suite traités au cours des réunions de la Société.

<sup>2</sup> Conférence reproduite dans *Angelicum*, 13 (1936), p. [ 3 ]-23.

<sup>3</sup> *Revue de l'Université d'Ottawa*, 6 (1936), p. [ 225 \* ]-242 \*. Sur le thomisme du cardinal Villeneuve, voir Eugène MARCOTTE, o.m.i., *Le thomisme du cardinal Villeneuve*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 19 (1949), p. [ 91 ]-117.

M<sup>sr</sup> Adolphe Paquet travaillant de concert avec Son Éminence le cardinal Raymond-Marie Rouleau, O.P., archevêque de Québec, à organiser l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin, il aurait pu sembler que l'organisation d'Ottawa était hors de propos. Le R. P. Villeneuve en écrivit à M<sup>sr</sup> Paquet. Dans une lettre du 21 novembre le fondateur de l'Académie s'exprimait ainsi: « En réponse à votre estimée du 16 de ce mois, je suis heureux de vous répéter ce que son Éminence et moi-même avons déjà dit: notre projet d'Académie, par le caractère d'universalité que nous voulons lui donner, échappe au danger, au soupçon même, de tendre à entraver les initiatives particulières. L'Université d'Ottawa peut, sûrement, si elle le juge à propos, organiser une société thomiste locale, sans venir en contradiction ni en compétition avec l'Académie nationale projetée.

« Et lorsque cette Académie sera définitivement sur pied et commencera de tenir ses sessions annuelles, il est probable que ses dirigeants inviteront un représentant de votre Société à faire devant notre auditoire, disons tous les trois ans, une synthèse des activités de chez vous et comme une démonstration de l'influence exercée sur ces travaux par la doctrine de Saint-Thomas. »

Le 28 novembre Son Excellence M<sup>sr</sup> Guillaumes Forbes et le R. P. Uldéric Robert, o.m.i., recteur de l'Université apposaient leurs signatures aux Statuts rédigés par le président de la Société thomiste.

Nous avons vu que l'article premier porte sur le but de la société. Les constitutions déterminent que le recteur en conseil nommera le président de la société (art 2), qui pourra, en prenant ordinairement avis des autres membres, nommer les officiers qu'il paraîtra opportun de constituer en charge pour le bien de la société (art. 3). Les membres ordinaires de la société habitent la province ecclésiastique d'Ottawa ou la province civile d'Ontario et doivent être ou avoir été professeurs de quelque science ecclésiastique ou de philosophie catholique. Les supérieurs des maisons d'études cléricales sont considérés comme professeurs à titre éminent. Tous les membres doivent accepter comme base d'enseignement ou de discussion, les vingt-quatre

thèses approuvées par la Sacrée Congrégation des Études, le 27 juillet 1914 (art. 4) <sup>4</sup>.

Pour son programme d'étude, la Société thomiste veut entrer sans réticence dans la pensée de l'Église et s'appliquer au développement effectif de la doctrine de l'Angélique Docteur, conformément aux prescriptions des saints canons. Elle travaillera à fournir aux problèmes de la pensée moderne et à la question religieuse et sociale en notre pays des solutions puisées dans les principes du docteur commun de l'Église. Ce qui n'empêche toutefois que, dans l'esprit même de l'Église encore, elle entende accueillir, d'où qu'il vienne, le progrès; elle sera donc prête à examiner d'un œil attentif les exposés qui, sans naître du thomisme en tant que tel, pourraient enrichir le trésor de la tradition scolastique ou provoquer, par leur réaction, une utilisation plus féconde des principes fondamentaux du Prince des Docteurs (art. 6). Le programme des travaux ou des études pourra comporter aussi bien des questions d'histoire, de critique, d'exégèse ou de paléographie que de doctrine pure, ces dernières toutefois étant tenues au premier plan, comme plus urgentes et plus accessibles dans le milieu où rayonnera la Société thomiste (art. 7).

Enfin en ce qui concerne les séances, la constitution stipule que « les séances ordinaires comporteront généralement une étude principale faite par l'un des membres sur quelque point relatif à la doctrine thomiste; elle sera suivie de remarques et d'échanges d'idées autour du même sujet. Il pourra y avoir en outre quelque bref rapport sur le mouvement thomiste, soit au pays, soit à l'étranger, ou quelque étude secondaire sur un point d'actualité ou d'importance particulière » (art. 8). Lors de la première réunion, le 1<sup>er</sup> décembre, le président disait à propos du rapport sur le mouvement thomiste: « J'attache, pour ce qui me concerne, une importance sérieuse à de brefs rapports qui pourraient être faits sur le mouvement thomiste, soit au pays, soit à l'étranger. Cette chronique devrait regarder moins au mouvement des faits qu'au mouvement des idées. Les revues thomistes sont pleines, à chacune de leurs livraisons, de remarques, de découvertes, de conclusions, d'aperçus et d'horizons nouveaux,

<sup>4</sup> On voit déjà à cette époque l'importance que le R. P. Villeneuve, o.m.i., attachait à la doctrine des vingt-quatre thèses thomistes. Voir les deux conférences citées aux notes 2 et 3.

que nous ne pouvons suivre tous. Pourtant d'un mot, notre attention pourrait y être attirée, et notre progrès personnel y gagner d'autant à peu de frais<sup>5</sup>. » Il continuait ensuite en citant quelques exemples.

Toujours au sujet des réunions, l'article 5 se lit comme suit: « Les réunions régulières auront lieu environ quatre fois par année; on pourra cependant organiser occasionnellement des réunions extraordinaires et plus ou moins largement ouvertes au public. » Le dernier article formule la devise de la Société: Caritas ad veritatem. Ce mot d'ordre sera toujours mis en pratique au cours de l'histoire et des réunions de la Société. Dans le but de favoriser la charité et de travailler plus efficacement à la connaissance et à la diffusion de la vérité, l'article deuxième subira une importante modification et sera approuvée le 17 janvier 1933. Voici le texte de l'amendement: « Le Président sera choisi parmi les membres de la Société d'après un système de roulement qui permettra à chacune des Maisons d'enseignement ecclésiastique ou philosophique de la région de remplir à tour de rôle cette haute fonction. Le roulement se pratiquera entre les maisons en suivant l'ordre canonique et historique. Voici cet ordre à l'heure actuelle: l'Université, le Séminaire, le Couvent des Dominicains, le Scolasticat Saint-Joseph, des Oblats de Marie-Immaculée, le Scolasticat des Pères de la Compagnie de Marie, le Collège Saint-Alexandre, des Pères de la Congrégation du Saint-Esprit, le Studendat de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur, le Scolasticat du Saint-Rosaire, des Oblats de Marie-Immaculée.

« Avant de proposer un candidat à son Conseil, le Recteur s'entendra avec le Supérieur de la Maison qui est appelée à fournir le Président. Si pour une raison valable, une Maison consultée en la personne de son Supérieur, ne tenait pas à remplir la charge, il faudrait s'adresser à la suivante.

« Le Président sera nommé en mai et pour un an. Il entrera en fonction après la dernière séance de l'année académique afin de pouvoir préparer les travaux futurs. Il sera aidé dans sa besogne par un vice-président et un secrétaire. Le Président *sortant* sera *ipso facto* vice-président. Le secrétaire, toujours un Oblat, sera choisi par le Recteur. »

<sup>5</sup> *Le Droit*, 3 décembre 1929.



Parfaitement constituée, la Société peut maintenant se lancer en haute mer. La première rencontre des membres eut lieu dans un atmosphère d'enthousiasme le 1<sup>er</sup> décembre 1929. Il faut dire que le discours inaugural du président, insistant sur le grand bien qu'il pouvait en résulter pour l'Église était de nature à enthousiasmer les plus froids.

Née d'un esprit thomiste et apostolique, la Société a poursuivi durant vingt ans son apostolat chez les professeurs de sciences ecclésiastiques de la capitale. Elle ne s'est même pas défendue, à l'occasion, du besoin de communiquer la bonne nouvelle à des auditoires d'élites plus nombreux que ceux des seuls professeurs. Elle a pu le faire plus facilement à la suite de son affiliation à l'ACFAS qui lui a ouvert largement sa cassette et offert les cachets aux divers conférenciers extraordinaires.

Depuis vingt ans, la Société tient ses réunions régulières environ quatre fois l'an et un bon nombre des travaux présentés ont été publiés dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*<sup>6</sup> permettant ainsi à la Société d'étendre son rayonnement au-delà de son petit groupe de membres. Le nombre total des séances de la Société s'élève à la soixantaine<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> BÉLANGER, M., o.m.i., *Le Christ-Chef dans les Épîtres de Saint-Paul*, 8 (1938), p. [ 5 \* ]-15 \* ; [ 221 \* ]-242 \* ; CARON, A., o.m.i., *Evolution de la doctrine de la science du Christ dans S. Augustin et S. Thomas*, 1 (1931), p. [ 84 ]-107 ; *Les droits de la civilisation et l'occupation des terres non civilisées*, 8 (1938), p. [ 165 \* ]-182 \* ; DESNOYERS A., o.m.i., *L'essence de la perfection chrétienne selon saint Thomas d'Aquin*, 5 (1935), p. [ 57 \* ]-68 \* . [ 138 \* ]-155 \* ; 6 (1936), p. [ 5 \* ]-23 \* ; DEVY, V., s.m.m., *La pédagogie de S. Thomas d'Aquin*, 2 (1932), p. [ 139 \* ]-162 \* ; 3 (1933), p. [ 5 \* ]-23 \* ; DUCHARME, S., o.m.i., *Le sujet de la métaphysique*, 12 (1942), p. [ 42 \* ]-48 \* ; GAY, P., c.s.sp., *L'Union pratique avec Dieu dans les écrits du vénérable Libermann*, 9 (1939), p. [ 470 ]-488 ; GREENWOOD, T., *Valeur des lois naturelles*, 12 (1942), p. [ 160 \* ]-167 \* ; LATRÉMOUILLE, R. o.m.i., *Les origines de l'exemption des religieux*, 7 (1937), p. [ 5 \* ]-31 \* ; [ 226 \* ]-238 ; LIMPENS, J., s.m.m., *La théologie de S. Thomas et le Traité de la vraie Dévotion du Bx de Montfort*, 1 (2931), p. [ 462 ]-473 ; 2 (1932), p. [ 22 ]-33 ; MATTE, H., o.m.i., *Le corps mystique d'après saint Thomas d'Aquin*, 9 (1939), p. [ 19 \* ]-29 \* ; OSTICUY, R., o.m.i., *Les relations du droit et de la loi*, 18 (1938), p. [ 63 \* ]-73 \* ; PARENT, A.-M., c.ss.r., *Le thomisme de S. Alphonse*, 1 (1931), p. [ 342 ]-361 ; PECHAIRE, J., c.s.sp., *L'axiome « Bonum est diffusivum sui » dans le néo-platonisme et le thomisme*, 2 (1932), p. [ 5 \* ] 30 \* ; PUESCH, L. o.f.m., *La genèse d'une question théologique: la primauté du Christ*, 12 (1942), p. [ 108 \* ]-177 \* ; SIMARD, G., o.m.i., *Les thomistes et saint Augustin*, 6 (1936), p. [ 5 ]-21.

<sup>7</sup> A titre de référence et pour se rendre compte du rayonnement de la Société nous reproduisons la liste des sujets traités à la Société. L'année indiquée à la suite des titres renvoie à l'année académique. Baribeau, C., *La société actuelle marche-t-elle à la paix sociale ?* (1943) ; Beauchamp, M., o.m.i., *Dieu en métaphysique* (1942) ; Bélanger, M., o.m.i., *La primauté du Christ* (1937) ; Bérubé, G. c.ss.r., *La méthode en Philosophie thomiste* (1944) ; Bourret, F., c.ss.r., *Encyclique sur l'édu-*

Toujours désireuse d'augmenter son influence elle n'a refusé aucune affiliation pouvant l'aider à poursuivre son œuvre et n'a reculé devant aucune modification de régie interne ou dans la façon de présenter ses travaux. C'est ainsi que le 2 avril 1933, le Conseil de la Société décidait en principe la division des réunions entre les théo-

cation (1929); Caron, A., o.m.i., *La Science du Christ chez S. Augustin et S. Thomas* (1930); *Les droits de la civilisation et l'occupation des terres non-civilisées* (1936); Cayré, F., a.a., *L'équipement du laïc en face des philosophies nouvelles (existentialisme . . .)* (1948); Cornellier, P., o.m.i., *La relativité d'Einstein* (1932); Devy, V., s.m.m., *La pédagogie de S. Thomas* (1931); *L'obligation du plus parfait* (1933); *La synthèse thomiste et les résultats de l'explication historique en quelques-unes de ses applications* (1937); *Au delà du raisonnement* (1943); Desnoyers, A. o.m.i., *L'essence de la perfection chrétienne* (1934); Dozois, L., o.m.i., *La notion d'inspiration d'après S. Thomas d'Aquin* (1943); Drouin, F., o.p., *Le sacerdoce laïque d'après S. Thomas* (1936); Ducharme, S., o.m.i., *Le sujet de la métaphysique* (1941); Dufault, L., o.m.i., *Un problème de logique: la seconde intention* (1948); Gay, P., c.s.sp., *L'union pratique avec Dieu dans les écrits du vénérable Libermann* (1938); Gervais, J., o.m.i., *La structure ontologique du Corps mystique ou la doctrine de la participation appliquée à l'intelligence de la constitution du Corps docteur* (1948); Gilbert, M., o.m.i., *La structure ontologique du Christ* (1939); Greenwood, T., *La méthode d'exposition en philosophie* (1949); *L'enseignement de la logique* (1940); *La valeur des lois naturelles* (1941); *La C.C.F. devant la doctrine catholique* (1943); Hamel, A., *Le beau transcendantal* (1937); Lachance, C., o.p., *Les relations de la grâce avec la justice originelle d'après S. Thomas* (1942); Lachance, L., o.p., *La définition du Droit* (1932); *Introduction à la philosophie* (1933); Latrémouille, R., o.m.i., *La condition juridique des religieux en vertu du privilège de l'exemption* (1936); Lesage, G., o.m.i., *La quatrième voie de S. Thomas* (1932); Limoges, R., *Opportunité de refondre les manuels de théologie morale* (1935); *Le traité de la charité dans la Somme de S. Thomas* (1940); Limpens, J., s.m.m., *Théologie mariale de S. Thomas et le Traité de la vraie Dévotion* (1930); Marcotte, E., o.m.i., *Faisons-nous de la théologie?* 1945; *Les conditions de licéité du volontaire indirect* (1947); Matte, H., o.m.i., *Quelle est l'âme du Corps mystique?* (1938); McInnes, A., o.m.i., *La nature du sacrifice de la messe* (1938); *De natura sacrificii Missæ* (1939); Montléon, J. de, *Quelques aspects de l'art* (1937); Ostiguy, R., o.m.i., *Les relations du droit et de la loi* (1947); Parent, A.-M., c.ss.r., *Le thomisme de S. Liguori* (1930); Peghaire, J., c.s.sp., *Bonum est diffusivum sui* (1931); *La philosophie chrétienne* (1933); *La nature de la certitude* (1935); *La notion de nécessaire chez S. Thomas* (1940); *La nature psychologique du jugement* (1942); Petrin, J., o.m.i., *L'ordre spéculatif et l'ordre pratique selon S. Thomas d'Aquin* (1944); Pierre, S.-M., O.P., *La systématisation traditionnelle du mariage et la théorie du Dr. H. Doms* (1947); Pnesch, L., o.f.m., *La primauté du Christ* (1941); Régis, L.-M., o.p., *Relations entre la philosophie et la science expérimentale* (1934); Riaud, A., c.s.sp., *L'atomisme scientifique et la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (1945); *Philosophie de S. Thomas et philosophie du réel* (1948); Robillard, H.-M., o.p., *Le problème de l'expérience mystique de S. Augustin à S. Thomas* (1944); St-Denis, H. o.m.i., *Qu'est-ce que la philosophie thomiste?* (1929); Scheffer, P., o.m.i., *L'objet de l'apologétique*; Simard, Georges, o.m.i., *Les thomistes et S. Augustin* (1935); Simon, Yves, *La métaphysique de l'amour* (1944); Vézina, Emile, *Le racisme devant la philosophie* (1939).

Voici maintenant le nombre de travaux donnés par les diverses institutions membres de la Société: Université d'Ottawa, 10; Séminaire universitaire, fondé en 1936 et faisant partie de l'Université, 4; le Grand Séminaire diocésain, 3; le Couvent des RR. PP. Dominicains, 7; le Scolasticat Saint-Joseph des Oblats de Marie-Immaculée, 10; le Scolasticat Saint-Jean des Pères de la Compagnie de Marie, 5; le Collège Saint-Alexandre des Pères de la Congrégation du Saint-Esprit, 9; le Studendat de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur, 3; le Scolasticat Holy Rosary des Oblats de Marie-Immaculée, 2. Orateurs invités, 6.

logiens et les philosophes. On réduirait la communication à une vingtaine de minutes et le reste du temps serait laissé à la discussion. Ce système devint effectif le 22 octobre 1941<sup>1</sup> et plusieurs séances intéressantes furent tenues<sup>8</sup>. Depuis 1933 également on fait parvenir à l'avance le texte du rapporteur afin que les membres aient le temps d'étudier le problème et de préparer leurs difficultés ou leurs éclaircissements.

Au lendemain de la fondation de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin, le conseil décida de demander l'affiliation à la société nationale. Cette demande fut exaucée lors de la deuxième réunion annuelle de l'Académie. Écoutons le président du temps, le R. P. Georges Simard, o.m.i., dans son discours d'ouverture de la première séance de la troisième année de la Société. « . . . Si les activités universitaires ne se disputaient les après-midi des dimanches il y a déjà longtemps que nous nous serions réunis.

Vous auriez appris bien avant aujourd'hui, que notre société ne se trouve plus tout à fait dans les conditions où nous l'avions laissée en avril dernier.

« En effet, à Québec, lors de la deuxième Session de l'Académie canadienne de Saint-Thomas d'Aquin, elle a fait son entrée solennelle dans le grand monde thomiste. »

Il rappelle ensuite les paroles de M. l'abbé Arthur Robert, secrétaire-adjoint de l'Académie. « Il existe en divers endroits, plusieurs cercles thomistes, plusieurs sociétés intellectuelles locales, dont le but est de favoriser le mouvement doctrinal et scolastique selon les directives du Saint-Siège. Ces directions viennent de prendre par la Constitution *Deus Scientiarum* de Pie XI une ampleur considérable dont il importe partout de tenir compte. Nous osons formuler le désir qu'il s'établisse un plus grand nombre de cercles d'études et de groupements thomistes . . . Ces associations thomistes locales, tout en gardant leur autonomie et sans dépendre en aucune sorte de l'Académie Saint-Thomas d'Aquin pourraient cependant ne pas lui rester étrangères. Et c'est avec plaisir que nous les verrions par l'orien-

<sup>8</sup> Ceci amena la nomination du R. P. Marcel Bélanger, o.m.i., comme secrétaire de la section théologique; le R. P. Roméo Trudel, o.m.i., secrétaire général assumait en même temps la charge de secrétaire de la section philosophique.

tation de leurs travaux et par les relations sympathiques de leurs membres, prendre contact avec elle<sup>9</sup>. »

On le voit cette déclaration est parfaitement dans le sens de la lettre précitée de M<sup>sr</sup> Louis-Adolphe Paquet. Unie à la grande société québécoise, la société thomiste de l'Université d'Ottawa entrait bien, comme l'a dit justement le R. P. Simard, o.m.i., « dans le grand monde thomiste ».

Dans les années subséquentes on chercha encore à renforcer la Société par une autre affiliation. Le 5 février 1937, elle était affiliée à l'ACFAS (Association canadienne-française pour l'Avancement des Sciences). Cette affiliation lui a fourni l'occasion de présenter des conférenciers de renom aux auditoires de la capitale.

Enfin une lettre de l'Institut international de Philosophie en date du 5 février 1948 invitait notre Société à faire partie de la Fédération internationale des Sociétés de Philosophie. Considérant les avantages qui pourraient en résulter et pour la Société thomiste et pour la nouvelle Fédération internationale, le secrétaire répondait affirmativement le 8 mars 1948. La Fédération fut définitivement thomiste devenant membre fondateur de la Fédération. L'ACFAS constituée le 18 août 1948 au Congrès d'Amsterdam. La Société représente également le Canada au nombre des associations faisant partie de la Fédération<sup>10</sup>.

Considérant le travail accompli au cours de sa courte histoire et forte de ses affiliations, particulièrement de la dernière en date, la Société thomiste de l'Université d'Ottawa peut être fière de son passé et confiante en son avenir. La Société est aussi nécessaire aujourd'hui qu'elle l'était il y a vingt ans et ses membres actuels sont aussi convaincus de la valeur vivante du thomisme que les fondateurs. Les divers conseils qui se sont succédés à la tête de la Société<sup>11</sup> sont

<sup>9</sup> Les discours du R. P. Simard, o.m.i., et de M. l'abbé Robert sont rapportés en partie dans *Le Droit* du 16 novembre 1931.

<sup>10</sup> Voir Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *En marge des congrès de philosophie*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 19 (1949), p. 240-241.

<sup>11</sup> A titre documentaire, nous donnons les différents conseils de la Société.

Présidents: J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., promoteur de la Société (1929-1930); G. Simard, o.m.i., (1930-1933); D. Poulet, o.m.i., (1933-1934); abbé R. Limoges (1934-1935); V. Devy, o.m.i., (1935-1936); J. Peghaire, c.s.sp., (1936-1937); G. Simard, o.m.i., (1937-1938); abbé A. Lalonde (1938-1939); L. Deschâtelets, o.m.i., (1939-1940); M. Burque, s.m.m., (1940-1941); Julien Peghaire, c.s.sp., (1941-1942); F. Bourret, c.ss.r., (1942-1943); Georges Si-

responsables du succès de l'association. Le Conseil actuel est animé du même dévouement inlassable pour la cause de la vérité et il est bien déterminé à faire donner à la Société tout le rendement de vie dont elle est capable, toujours dans l'esprit de sa devise: *Caritas ad veritatem*.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,  
secrétaire de la Société thomiste  
de l'Université d'Ottawa.

mard, o.m.i., (1943-1944); abbé A. Lalonde (1944-1945); Sylvio Ducharme, o.m.i., (1945-1946); C. Picard, s.m.m., (1946-1947); A. Riaud, c.s.sp., (1947-1948); P.-E. Vadeboncœur, c.ss.r., (1948-1949); G. Simard, o.m.i., (1949-1950).

Vice-présidents: G. Simard, o.m.i., (1933-1934); V. Devy, s.m.m., (1934-1935); abbé R. Limoges, (1935-1936); V. Devy, s.m.m., (1936-1937); J. Peghaire, c.s.sp., (1937-1938); G. Simard, o.m.i., (1938-1939); abbé A. Lalonde, (1939-1940); L. Deschâtelets, o.m.i., (1940-1941); L. Deschâtelets, o.m.i., (1941-1942); J. Peghaire, c.s.sp., (1942-1943); F. Bourret, c.ss.r., (1943-1944); G. Simard, o.m.i., (1944-1945); abbé A. Lalonde, (1945-1946); S. Ducharme, o.m.i., (1946-1947), C. Picard, s.m.m., (1947-1948); A. Riaud, c.s.sp., (1948-1949); P.-E., Vadeboncœur, c.ss.r., (1949-1950).

Secrétaire: R. Leblanc, o.m.i., (1929-1932); A. Caron, o.m.i., (1932-1936); J. Gendron, o.m.i., (1936-1940); R. Trudel, o.m.i., (1940-1943); J.-L. Allie, o.m.i., (1943); R. Latrémouille, o.m.i., (1943-1947); G. Carrière, o.m.i., (1947-).

# *L'Institut Est et Sud européen d'Ottawa*

---

L'afflux de ressortissants de l'Europe centrale et orientale au Canada a créé de nombreux problèmes qui intéressent également les autorités canadiennes et les milieux intellectuels de ces pays respectifs.

En dehors des questions purement matérielles se rapportant aux moyens d'existence et du gagne-pain, il y a de multiples problèmes d'ordre culturel qu'on ne peut passer sous silence.

Les circonstances de la guerre ont forcé la jeunesse de nombreux pays à interrompre ses études; les jeunes gens et les jeunes filles se trouvèrent alors dans l'impossibilité de continuer non seulement leur instruction supérieure, mais même secondaire ou primaire.

La jeunesse européenne récemment arrivée au Canada tient beaucoup à entrer, le plus vite possible, dans la vie canadienne, à participer non seulement à son développement économique, mais aussi à sa vie et à son essor culturels.

Ce n'est possible que par les études, par la connaissance des langues nécessaires dans le pays, des droits, de la culture et de l'histoire du Canada.

Il est essentiel pour ces jeunes gens de rattraper le temps perdu pendant les dures années de la guerre. Il faut se rendre compte que la plupart des Néo-Canadiens, âgés aujourd'hui de 18 à 30 ans, ont été obligés de travailler durant toute la guerre, sans aucune possibilité de continuer leurs études. Nombreux sont ceux qui ont passé une grande partie du conflit dans les camps de concentration, dans les camps de prisonniers de guerre ou comme déportés en Allemagne. Même après la victoire alliée, les conditions instables de la vie (en Allemagne surtout) n'ont pas facilité les études.

Ajoutons également que souvent les jeunes qui ont fait des études ne possèdent actuellement aucun certificat ni autre document pouvant leur donner accès à une école canadienne.

Les milieux intellectuels des réfugiés se considèrent responsables de l'avenir de cette jeunesse ainsi que des valeurs qu'elle peut et doit apporter dans la vie du pays qui l'accueille.

À la suite de ces considérations, on a commencé de créer des centres d'études slaves, dont le premier est celui de Montréal, organisé sous les auspices de la faculté des arts et des lettres de l'Université de Montréal. Le directeur de ce centre est M. le professeur T. F. Domaradzki, D. Litt., M. Ph., Dipl. Sc. Pol.

Nous pouvons maintenant annoncer à nos lecteurs la création d'un organisme semblable auprès de l'Université d'Ottawa<sup>1</sup>. Il s'agit de l'Institut Est et Sud européen fondé avec le concours de la Paderewski Foundation et ouvert sous les auspices de la faculté des arts de l'Université d'Ottawa. D'éminentes personnalités canadiennes en assurent le haut patronage.

Le but primordial de l'Institut est de faciliter aux ressortissants de l'Europe centrale l'entrée dans la vie canadienne par la connaissance de la culture canadienne, et l'obtention du baccalauréat, de la maîtrise ès arts et du doctorat dans les conditions prévues par l'organisation scolaire et universitaire canadienne.

L'Institut veut en outre favoriser l'enseignement, les recherches et la connaissance des civilisations, des littératures et des langues des peuples de l'Europe orientale et méridionale. De la sorte, les Néo-Canadiens pourront approfondir la connaissance de leur propre culture. Les Canadiens et les Américains qui s'intéressent aux problèmes de l'Europe orientale et méridionale pourront en même temps prendre connaissance de ces milieux.

Quant à l'enseignement pour les étudiants étrangers on prévoit des cours supplémentaires dans les matières portant sur leurs pays d'origine et conduisant aux grades académiques. On prévoit en outre la spécialisation et les recherches dans le cadre des sections suivantes:

- 1° slave,
- 2° grecque, byzantine et balkanique,
- 3° romaine et italienne,
- 4° balte et ougro-finnoise.

<sup>1</sup> La *Chronique* de juillet-septembre (*Revue*, p. 394-395) a déjà annoncé la fondation de l'Institut et la tenue des cours d'été (N. D. L. R.)

D'autres sections seront créées selon les besoins.

L'orientation professionnelle et une organisation de service social sont également au programme de l'Institut et comprend les subdivisions suivantes:

- 1° renseignements dans le domaine de la culture et de l'éducation,
- 2° arts et métiers (perfectionnement théorique et pratique),
- 3° cours populaires, expositions, projections, excursions.

L'esquisse du programme pour l'année académique 1949-1950 porte les matières suivantes: l'enseignement des langues polaine et russe, l'histoire de la Pologne, les littératures et les civilisations de l'Europe orientale et méridionale, etc. Des conférences et des séminaires porteront sur les civilisations slaves, baltes et ougro-finnoises, les civilisations grecque, byzantine et balkanique, les civilisations romaine et italienne, l'histoire, la géographie et l'ethnographie de l'Europe orientale et méridionale; sur l'influence de la langue et de la culture française en Europe orientale et méridionale; sur l'importance des civilisations canadienne et américaine, ces dernières particulièrement destinées aux immigrants.

Tous les étudiants de l'Institut pourront obtenir les grades académiques canadiens suivant les règlements de l'Université, et la faculté des arts pourra accorder des équivalences pour les études poursuivies en Europe.

L'Institut a déjà commencé ses activités par la tenue de cours de vacances sur l'histoire, la littérature, l'histoire de la civilisation et les langues des peuples slaves (polonais, russe, ukrainien)<sup>2</sup>. Des conférences sur les cultures canadienne, française, italienne et grecque, des cours de langues (anglaise et française) en vue de faciliter aux étudiants leurs études ultérieures ont également été donnés. Avec la collaboration du département de l'immigration, les étudiants ont également entendu des conférences sur les lois de l'immigration aux États-Unis et au Canada.

<sup>2</sup> Aux noms des professeurs mentionnés dans la même chronique (*Revue*, p. 395) il faut ajouter ceux des professeurs Waclaw Komarnicki, M. Ph., de l'Université de Wilno et de l'Académie des Sciences et des Lettres de Cracovie, de M. Georges Roussow, D. Ph., de l'Université de Montréal et de M. Nicolas Timiras, M. Litt., M. LL., de l'Université Laval (N. D. L. R.).



L'activité des cours d'été n'est qu'une première étape dans l'organisation de l'Institut. Le programme détaillé pour l'année 1949-1950 ainsi que le concours d'éminents professeurs permettra de mettre en marche un établissement scientifique de grande importance pour les Canadiens et les Néo-Canadiens.

L'Institut veut en outre rapprocher ces deux groupes et leur permettre d'échanger réciproquement leurs valeurs culturelles propres. Les étudiants canadiens et américains auront ainsi l'occasion de connaître les tendances et les principaux courants qui dominent la civilisation slave. On pourra, par l'étude, découvrir ce monde lointain et peu connu et qui a son histoire, sa littérature et sa civilisation. Souvent, et en particulier dans le cas de l'Europe centrale, la culture est non seulement chrétienne mais profondément catholique; elle est donc basée sur des principes communs à la culture des catholiques du Canada. Dans le monde moderne divisé par de multiples divergeances d'ordre international et politique, il y aura toujours un élément d'union pour la communauté humaine — c'est l'Église romaine, c'est le sentiment de la chrétienté en général.

Les études à l'Institut Est et Sud européen faciliteront aux jeunes canadiens la pénétration des secrets de la culture et de l'âme des peuples slaves.

Nous espérons enfin que la préparation scientifique sérieuse et solide permettra aux Néo-Canadiens d'apporter une partie de leurs valeurs nationales au pays qui les accueille.

Jadwiga JURKSZUS,  
professeur à l'Institut Est et Sud européen.

# Chronique universitaire

---

## PALMARÈS ACADÉMIQUE.

La fin de l'année académique a été marquée par une collation de grades très imposante. Au cours de la cérémonie présidée par le très honorable Thibaudeau Rinfret, juge en chef du Canada et président du Bureau des Régents de l'Université, trois cents étudiants ont reçu des parchemins. C'est le plus grand nombre de gradués de l'Université d'Ottawa depuis sa fondation.

Au début de la séance, le T. R. P. Recteur s'est plu à rappeler les grandes fêtes de l'année du centenaire et les grâces particulières obtenues de la divine Providence. « L'année qui s'achève ce soir, dit-il, a été particulièrement fructueuse et belle comme une année centenaire. L'évocation de tout un siècle d'apostolat éducateur ne pouvait faire autrement que susciter de l'enthousiasme, rappeler des dévouements héroïques et faire jaillir un concert de louanges tout en donnant de sublimes leçons pour l'avenir. Oui, durant toute la dernière année, la divine Providence s'est en quelque sorte complue à faire descendre sur notre institution, ses bénédictions de choix dans le triple ordre spirituel, intellectuel et temporel. Elle nous a gâtés plus généreusement encore que dans le passé. »

Le T. R. P. Recteur présenta ensuite les personnalités à qui le sénat académique avait décerné le titre de docteurs en droit *honoris causa*. « L'honorable juge Hyacinthe-Adélard Fortier, juge de la Cour supérieure de la province de Québec est un vieil ami de l'Université, a rappelé le T. R. P. Laframboise. Voilà déjà cinquante ans qu'il édifie par ses vertus civiques et chrétiennes tous ses concitoyens et tous ses compatriotes de la région. Depuis 1925, M. Fortier est juge de la Cour supérieure de la province de Québec, et depuis son arrivée dans la région d'Ottawa, il n'a cessé de combler l'Université de son attachement et de son affection. »

« M. Jacques Gréber, éminent urbaniste français, est bel et bien l'un des nôtres. Il vient de faire à Ottawa ce qu'il a accompli dans un grand nombre de villes de France et d'Amérique du Nord et du

Sud. Il nous a découvert le secret de vivre plus heureux, plus contents et partant meilleurs dans une ville plus belle et mieux aménagée. Apôtre de fierté nationale, M. Gréber nous a prouvé par ses travaux fouillés et admirables que nous possédons une ville incomparable, à laquelle la divine Providence a donné des richesses que nous étions en train de gaspiller, ou tout au moins de cacher sous le boisseau. » Tel est l'éloge adressé à l'endroit de M. Jacques Gréber.

Le T. R. P. Recteur rendit ensuite hommage à M<sup>e</sup> Aurélien Bélanger « patriote ardent, convaincu et éclairé », qui a su mettre au service de ses compatriotes ses vastes connaissances pédagogiques et juridiques avec des dons d'orateur-né et de bilingue accompli. « Les Franco-Ontariens reconnaissent en lui un champion de nos droits scolaires et un des vaillants artisans de nos libertés dans cette province d'Ontario. »

L'honorable Charles P. McTague, C.R., nommé en 1934, premier juge de la Haute Cour d'Ontario et plus tard, juge de la Cour suprême d'Appel, était le quatrième récipiendaire. De 1945 à 1948, il a présidé la Commission de Sécurité de la province d'Ontario. Depuis sa fondation, le Bureau des Régents de l'Université compte sur sa vaste expérience en matière universitaire, expérience qu'il a surtout puisée au sein du comité du Bureau des Gouverneurs de l'Université de Toronto.

M<sup>e</sup> Aurélien Bélanger s'est fait le porte parole des nouveaux docteurs de langue française et l'honorable Charles P. McTague a prononcé un discours en anglais.

#### VACANCES LABORIEUSES.

La période des vacances n'a pas été un temps de repos. L'Université a été bouillonnante d'activité. Un certain nombre de professeurs ont profité de ces quelques semaines pour poursuivre des études spécialisées dans diverses universités. Les cours d'été offerts par la faculté des arts, la faculté de philosophie, l'Institut de psychologie, l'Institut Est et Sud européen, ainsi que les cours d'éducation physique ont été suivis par 350 étudiants. Ce chiffre n'avait encore jamais été atteint à ces cours d'été.

Tandis que les étudiants et les professeurs travaillaient en classe, le Sénat académique et le Conseil d'Administration voyaient à faire

progresser l'Université par la fondation de trois organismes nouveaux: l'École des Gradués, la faculté de droit et l'Institut d'Éducation physique. À la suite de ces nouvelles fondations l'Université compte donc les principales facultés et écoles d'une maison de haut enseignement: facultés de théologie, de droit canonique et de philosophie; faculté des arts, comprenant les sciences, l'administration publique et le commerce; École de Médecine, faculté de droit, École des Gradués, École des Sciences appliquées, École normale, École de Musique, École d'Action catholique, École d'Infirmières, École des Sciences politiques, École de Bibliothécaires, École de Service social, Institut de Missiologie, Institut de Psychologie, Institut d'Éducation physique, Institut Est et Sud européen, Centre d'Orientation, Centre catholique, Centre social, et collège secondaire.

#### ÉCOLE DES GRADUÉS.

Sur la recommandation du Sénat académique, le Conseil d'Administration a décidé la réorganisation des différentes sections d'études conduisant à la maîtrise et au doctorat et leur association en une École des Gradués. Malgré la variété des cours offerts et l'accroissement constant des étudiants, les différentes écoles et facultés ont senti le besoin d'unir leurs efforts afin d'établir des exigences similaires qui assureront aux grades la valeur qu'ils méritent.

L'École comprend présentement neuf sections organisées: littérature française, littérature anglaise, histoire, psychologie et éducation, philosophie, sciences politiques, bibliothéconomie, sciences des religions, études slaves. On espère ouvrir bientôt des cours dans les sections de sciences et de mathématiques pures.

Le R. P. Roméo Trudel, o.m.i., doyen de la faculté de philosophie est nommé président du Conseil de Direction. Il sera assisté des membres suivants: R. P. René Lavigne, o.m.i., doyen de la faculté des arts; R.P. Raymond Shevenell, o.m.i., directeur de l'Institut de Psychologie; M. Séraphin Marion, M.S.R.C., directeur de la Section de Littérature française; R. P. André Guay, o.m.i., directeur de l'École des Sciences politiques; R. P. Auguste-M. Morisset, o.m.i., directeur de l'École de Bibliothécaires; R. P. Joseph-Étienne Champagne, o.m.i., directeur de l'Institut de Missiologie.

**FACULTÉ DE DROIT.**

Depuis plusieurs années déjà, l'Université désirait vivement posséder sa faculté de droit. Plusieurs difficultés insurmontables s'opposaient à la réalisation de ce désir. Les empêchements n'existant plus, l'École de Droit fondée le 18 avril 1896, reprend vie.

En fondant cette faculté, l'Université veut doter la capitale d'une école de civisme, à une heure où notre pays entrevoit des développements extraordinaires. On veillera aussi à l'entraînement de fonctionnaires publics, à la formation de chefs éclairés, préparés à faire face aux grands problèmes de la vie publique, nationale et internationale et de la vie sociale. La faculté contribuera également à l'étude du droit comparé (en particulier du droit civil comparé) au point de jonction de deux cultures.

Un comité provisoire travaille à la préparation des programmes et au recrutement des professeurs. Les premiers cours seront donnés en septembre 1950.

**INSTITUT D'ÉDUCATION PHYSIQUE.**

Un besoin toujours croissant de professeurs d'éducation physique se fait sentir dans toutes les sphères de l'activité humaine, tels les écoles, les collèges, les associations paroissiales, les terrains de jeux, les centres récréatifs, les organisations industrielles, les camps d'été, etc. L'Université a donc décidé d'organiser un Institut d'Éducation physique faisant partie intégrante de la faculté des arts et offrant un cours de quatre ans conduisant à un baccalauréat ès arts ou à un baccalauréat ès sciences en éducation physique. Le but de l'Institut est de former des professeurs d'hygiène et d'éducation physique, convaincus de l'importante contribution de ces facteurs au bien-être des citoyens canadiens. Le cours est organisé de telle sorte qu'il comporte un grand nombre de matières de formation générale et des cours spécialisés en éducation physique.

Le R. P. Médéric Montpetit, o.m.i., a été nommé directeur du nouvel Institut.

**COURS DU SOIR.**

Afin de favoriser l'éducation adulte, l'Université donne depuis un certain nombre d'années des cours du soir préparant au bacca-

lauréat ès arts, au baccalauréat spécialisé (français-latin), au baccalauréat en commerce et en administration d'affaires et au baccalauréat en commerce et en administration publique. L'annuaire pour l'année 1949-1950 offre plus de cent cours.

#### INSTITUT DE PSYCHOLOGIE.

L'honorable Paul Martin, ministre fédéral de la Santé, a annoncé récemment que grâce aux fonds provenant des subventions nationales d'hygiène, l'Université d'Ottawa poursuivra des recherches sur les épreuves d'intelligence pour les adultes. L'Institut de Psychologie entreprend de réviser et de normaliser, à l'intention des Canadiens de langue française et de langue anglaise, le test d'intelligence Weschsler-Bellevue. Ce test est employé avec succès et l'on s'en sert communément dans l'examen de ceux qui souffrent de psychose ou de blessures à la tête, mais dans sa forme actuelle, il comprend plusieurs points qui ne valent pas pour les Canadiens. Une subvention fédérale de vingt-cinq mille dollars servira à payer le matériel nécessaire aux recherches ainsi qu'une partie des honoraires du directeur des recherches, d'un psychiâtre, d'un statisticien et de huit étudiants qui feront fonction d'adjoints.

#### PUBLICATIONS.

Les Éditions viennent de publier deux nouveaux volumes, l'un par le R. P. Joseph-Étienne Champagne, o.m.i., directeur de l'Institut de Missiologie sur *Les Missions catholiques dans l'Ouest canadien (1818-1875)*, 208 p., 23 cm.; et le second, par Dom Gérard Carluccio, o.s.b., *The Seven Steps to Spiritual Perfection*, 240 p., 23 cm.

# Bibliographie

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

FULTON J. SHEEN. — *L'Arc-en-ciel de la Douleur*. Traduit de l'anglais par le R. P. Henri Bernard, c.s.c. Montréal, Fides, [1947]. 19,5 cm., 114 p.

Ce petit livre sur le sens chrétien de la douleur se présente sous la forme d'un commentaire des sept paroles du Christ en Croix. Son titre nous est expliqué par la dédicace à la Mère des Douleurs « pourquoi les sept paroles du haut de la Croix furent comme les sept couleurs de l'arc-en-ciel dans le firmament: un gage de la fin du déluge des souffrances dans la gloire du Christ ressuscité, la lumière du monde ». Il ne faut pas s'attendre à y trouver une philosophie nouvelle du mal ou de la souffrance, une explication facile de toutes les douleurs qui nous accablent en nous-mêmes ou nous révoltent dans les victimes de la barbarie. C'est encore la Croix qui est donnée, comme toujours depuis le Calvaire comme la raison ultime, l'explication infiniment suffisante de toute souffrance. Mais l'auteur a trouvé des formules particulièrement frappantes pour nous redire cette doctrine ancienne: Par exemple celle-ci: « Des tempes fiévreuses qui ne battent pas à l'unisson d'une tête couronnée d'épines, ou une main éclopée qui ne serre pas une main attachée à la croix, n'équivalent qu'à une perte sèche. Le monde y perd à cette souffrance, alors qu'il pourrait y gagner. » La traduction est bonne malgré quelques faiblesses. Ainsi dans la citation précédente ne dirait-on pas mieux: « Le monde perd à cette souffrance, alors qu'il pourrait y gagner. » Le livre est très attachant et bienfaisant.

Léonard DUCHARME, o.m.i.

\* \* \*

Chanoine CARDOLLE. — *Aux Jeunes. Et toi, connais-tu le Christ vie de ton âme?* Extraits choisis de l'œuvre de Dom Columba Marmion. [Paris], Desclée, De Brouwer, 1949. 17,5 cm., xx-276 p.

À part quelques réflexions discrètes, on ne trouvera ici que le texte réduit du célèbre ouvrage *Le Christ vie de l'âme*. Résumé abondant, qui n'a rien d'un squelette de manuel, et voudrait répandre davantage encore la nourrissante doctrine spirituelle de Dom Marmion. Souhaitons grand succès à ce bon livre.

L.-M. S., o.m.i.

\* \* \*

HENRI-IRENÉE MARROU. — *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*. Paris, Éditions du Seuil, [1948]. 22,5 cm. 595 p.

La réputation de M. Henri Marrou n'est plus à faire. Le fût-elle que ce seul ouvrage suffirait à lui en créer une très enviable. Cette histoire de l'éducation dans l'antiquité embrasse la période qui s'étend d'Homère à Charlemagne. L'ouvrage est divisé en trois parties: Origines de l'éducation classique d'Homère à Isocrate; Tableau de l'éducation classique à l'époque hellénistique; Rome et l'éducation classique. Dans chacune de ces périodes, l'A. se montre un véritable maître. C'est une entreprise colossale que de réunir en un seul volume tant de matériaux, de les ordonner de façon organique et surtout d'être à la page sur une infinité de détails comme le suppose ce travail. Sans doute, M. Marrou a pu profiter des nombreux ouvrages portant sur des points particuliers de son étude, mais comme il le remarque de façon opportune, « la recherche se développe de façon anarchique: elle s'acharne, quelquefois jusqu'à l'excès, sur tels secteurs dont le sol est bientôt remué en tous sens, alors qu'elle en néglige d'autres, qui pourtant mériteraient de l'attirer davantage. L'effort de construction révèle ces lacunes. En fait, le lecteur trouvera dans ce livre plus de choses nouvelles que je n'aurais souhaité: bien souvent, il m'a fallu improviser tout un pan de muraille pour lequel je ne trouvais pas de matériaux suffisamment élaborés par mes prédécesseurs » (p. 15). L'A. s'est également montré maître dans ce genre d'improvisation.

Livre d'une lecture agréable, il est à recommander à tous ceux que les problèmes de l'éducation antique intéressent: professeurs ou étudiants sérieux. Ils peuvent être assurés d'y trouver une somme de renseignements qu'ils devraient chercher en de nombreux ouvrages, si ce n'était du travail de l'A. Tous l'utiliseront avec grand profit et seront reconnaissants à l'auteur de leur avoir mis entre les mains grâce à un bon index analytique, un instrument de travail aussi utile et singulièrement facile à manier. Les notes bibliographiques et les notes-commentaires complètent le texte et font connaître au lecteur une bibliographie bien au point sur les divers sujets traités.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

\* \* \*

RICHARD ARÈS S. J. — . . . *L'Église catholique et l'Organisation de la Société internationale contemporaine (1939-1949)*. *Les faits, les principes, le programme*. Montréal. Les facultés de philosophie et de théologie de la Compagnie de Jésus, 1949. 268 p. (Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis VII).

Moins que jamais le chrétien « ne peut se confiner dans un commode et égoïste isolationisme » (S.S. Pie XII). L'ouvrage du R. P. Arès, S.J., nous le rappelle à propos, alors que notre pays prend de plus en plus figure de puissance internationale. Très écouté pour tout ce qui concerne « notre question nationale », le R. P. aura sans doute la bonne fortune de révéler à plusieurs de ses compatriotes bien des aspects de la doctrine sociale catholique. Il contribuera grandement à développer chez-nous le « sens international » qui fait partie de la culture intégralement humaine.

Souhaitons que le R. P. continue de nous faire profiter de l'érudition qu'il a ramenée d'outre-mer. Les quelque deux cent cinquante pages qu'il vient de publier sont loin d'épuiser les richesses de la bibliographie qui les accompagne. Il pourrait même compléter ses références en leur ajoutant quelques citations de



la hiérarchie canadienne et des théologiens ou des juristes du pays. Car il s'en trouve qui figureraient avec avantage aux côtés — sinon, à la place — des nombreux textes cités des évêques et des auteurs étrangers. Mieux que personne, le R. P. comprendra la légitimité de notre désir. D'ailleurs le feuillet de propagande qui accompagne son volume nous le promettait. Si les auteurs canadiens ne citent pas ces textes, les lecteurs européens seront excusables de les ignorer complètement.

Malgré cela, pourtant, la thèse du R. P. prendra place auprès des œuvres de son illustre confrère, le R. P. de la Brière, S.J., sur « l'organisation internationale et la Papauté contemporaine ». C'est dire l'intérêt que nous lui trouvons. Conçue d'une façon systématique, munie d'une abondante bibliographie et de bonnes tables, on la consultera facilement. Bien que très sommaire, surtout dans sa première partie, elle constitue une magnifique initiation à la doctrine de S.S. Pie XII en ces matières. Nous en recommandons la lecture et l'étude.

R. GUINDON, o.m.i.

\* \* \*

LAWRENCE K. FRANK. — *Society as the Patient*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1948. 23 cm., xiv-395 p.

This volume contains thirty papers or chapters which had previously appeared as articles in 22 different periodicals. It has no index. The author is a typical modern or liberal intellectual. One of his favorite phrases which occurs at least twenty times is « climate of opinion » (coined I believe by Whitehead and perhaps preferable to *Zeitgeist*). The book has much in common with *Psychosocial Medicine* by James L. Halliday and with *Conscience and Society* by Ranyard West.

The author attacks the myth of social forces which were conceived by social thinkers after the analogy of Newtonian physics (*passim*). He asserts that each culture has four basic assumptions, four organizing conceptions. The four ideas which are the basic dimensions of a culture are: the nature of the universe, man's place therein, the relation of the individual to society, and beliefs about human nature and conduct (pp. 152, 162, 276f, 284, 365.) These four fundamentals require revision age by age, century by century, and Frank thinks that our revision must be in terms of our science. But he calls the task of interpretation or synthesis an artistic job.

Probably the favorite concept of this author is that of culture. It is defined a dozen times and its discovery praised. About a year ago, a group of sociologists agreed that the two greatest achievements in their field in recent times were the public opinion poll and the concept of culture. Since the Presidential election of 1948, less has been heard about the former technique but the concept of culture is more unassailable. Indeed this reviewer contends that the anthropologists are endeavoring to usurp the role of philosophy by setting up their central concept as the only focus and pivot for a synthesis available to scientists. Ralph Linton and others have explicitly made this claim.

Frank calls his outlook with its plea for integration "the psychocultural approach" and he describes it as a "re-orientation". The reader will detect a pragmatic note. Our moderns are constantly approaching things but they never arrive anywhere. Progress for its own sake, this would seem, and how do we know that we are advancing or improving if we have no standards or norms, no tests or criteria of an objective and immutable character? Our moderns are so

preoccupied with methodology, so afraid of doctrine or principle lest they be called dogmas, so engrossed with techniques and procedures to the neglect of goals, that means must be their own justification. To the question "does the end justify the means?" (a most incomplete formulation of a real problem) surely the best reply is "What else could possibly justify them?"

Because of his understanding of the theories of evolution and of relativity or perhaps one should say his misunderstanding thereof, the modern mind is bereft and devoid of anything constant or absolute. As Mortimer Adler put it: "They know all the questions but none of the answers."

A few themes may well be quoted as specimens of our author's viewpoint. "The central question of our times is the nature of social order and the place of the individual in that order" (p. 89) "... the New Testament and modern psychiatry both reject the guilt-punishment theory" (p. 232) "... the older absolutes and certainties are human creations" (p. 169) "... man is essentially irrational and plastic" (p. 45).

Notre Dame, Indiana.

DANIEL C. O'GRADY.

\* \* \*

JACQUES CADART. — *Régime électoral et Régime parlementaire en Grande-Bretagne*. Paris, Librairie A. Colin, 1948. 24 cm., 224 p.

Cette étude, qui est le cinquième Cahier de la Fondation nationale des Sciences politiques, fut présentée sous forme de thèse, à la faculté de droit de Paris en 1948, après que l'auteur eut fait un séjour d'un an en Grande-Bretagne, où « les électeurs ne votent pas pour le candidat mais pour le parti » et où, en général, la stabilité des institutions fait contraste avec la précarité des institutions politiques françaises.

L'auteur montre que le but des élections anglaises n'est pas seulement de désigner des représentants mais surtout de porter au pouvoir un gouvernement qui exécutera loyalement le « mandat », qui lui est confié. Il est dit que cette notion particulière du mandat est à peu près ignorée en France.

Après avoir procédé à un historique détaillé du système électoral britannique, l'auteur donne une vue précise à la fois juridique et politique du système électoral dans son état actuel. Il examine les règles légales du système, les rapports des élus avec les électeurs et les partis, la campagne électorale, la psychologie des électeurs et l'origine des élus. Tout le long du texte, il y a de fines analyses psychologiques, ainsi que des statistiques frappantes.

Il est question aussi de l'organisation des partis, de leur dualisme qui donne une réelle efficacité au régime parlementaire, et de la représentation proportionnelle « Single Transferable Vote », que l'auteur critique et dont il déclare improbable l'adoption en Grande-Bretagne.

Une bibliographie abondante sur le droit constitutionnel britannique et sur les questions de droit parlementaire et de procédure fournit une documentation précieuse à ceux qui voudraient étudier plus longuement les institutions anglaises.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

D. LEVACK, C.S.S.R. — *Le Communisme athée*. Montréal, Fides, 1949. 18, 5 cm., 110 p.

L'auteur présente, en questions et en réponses, toute la matière de l'encyclique *Divini Redemptoris*. Cette méthode, dont le prototype est le petit catéchisme et qui possède des avantages pédagogiques, permettra à tous, même aux moins cultivés, de comprendre les grandes lignes de la doctrine communiste et les arguments pour la réfuter.

Dans des notes explicatives, qui constituent un tiers de la plaquette, l'auteur cite d'autres documents pontificaux, donne quelques renseignements biographiques sur Marx et Lenin, fournit des statistiques intéressantes sur les résultats du communisme en Russie, fait l'historique de l'organisation communiste au Canada et explique comment Lourdes et Fatima sont la réponse de la Sainte Vierge à la menace communiste.

En ces temps où cette idéologie matérialiste, propagée par la Russie soviétique et ses suppôts, attaque de front la pensée chrétienne, l'Église catholique et la paix du monde, ce petit ouvrage d'éducation populaire est on ne peut plus opportun.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

Canada. *Department of Trade and Commerce, Dominion Bureau of Statistics. Canada 1949. The Official Handbook of Present Conditions and Recent Progress.* [Ottawa, Edmond Cloutier, 1949]. 22 cm., 288 p. Maps., diagr., ill.

L'annuaire du Canada pour l'année 1949, comme celui des années précédentes contient une véritable somme de renseignements utiles pour tous ceux qui tiennent à se mettre au courant de la situation actuelle au Canada. Ce petit volume embrasse tous les aspects de la vie nationale. Ses nombreuses illustrations en font un ouvrage intéressant, et les nombreuses statistiques qu'il contient facilitent l'intelligence du texte. C'est une publication qui fera bien connaître le Canada et des Canadiens et des étrangers.

\* \* \*

J. R.

Canada. *Ministère des Affaires extérieures. Rapport du Ministère des Affaires extérieures, Canada, 1948.* Ottawa, Edmond Cloutier, 1949. 25 cm., 127 p.

Notre ministère des Affaires extérieures prend une importance chaque jour accrue, et nous devons nous en réjouir. Il y a là une preuve que la nation canadienne grandit sans cesse. Ce rapport de l'année 1948 est des plus intéressants, puisqu'il nous relate les diverses initiatives du Ministère. Après quelques pages sur l'organisation du ministère à Ottawa et à l'étranger, le rapport consacre plusieurs pages aux sujets suivants: questions politiques, Organisation des Nations-Unies, questions économiques, questions juridiques, liaison avec les organismes de défense, information, questions consulaires, personnel, protocole, administrations annexes.

J. R.

\* \* \*

Canada. *Ministère des Affaires extérieures. Le Canada et les Nations Unies 1948. Rapport sur les Nations Unies . . .* Ottawa, Edmond Cloutier, 1949. 24, 5cm., 282 p. (Recueil des Conférences 1948, n° 1.)

Ce volume contient un très beau rapport sur l'Organisation des Nations-Unies. Il décrit les activités de cet organisme après en avoir indiqué la composition.

Les questions politiques et de sécurité, les questions économiques et sociales, les institutions spécialisées, les questions administratives et budgétaires, les questions juridiques sont tour à tour étudiées. Dans les annexes, on trouve les déclarations du Canada soit à l'Assemblée générale, soit au Conseil de sécurité, soit aux diverses commissions relatives aux différentes questions dont il a été traité dans les chapitres précédents. Le rapport donne une excellente idée du travail accompli par les Nations-Unies et de la part prise par notre pays. Son prix modique de 50 sous le rendra accessible aux Canadiens désireux de se renseigner.

J. R.

\* \* \*

AGOSTINO GEMELLI, O.F.M. — *Le Message de Saint François d'Assise au Monde moderne* . . . Trad. de l'italien par Ph. Mazoyer. 2<sup>e</sup> éd. rev. et corr. par Maurice Vassard. Paris, P. Lethielleux, 1948. 25,5 cm., xviii-483 p.

*Le Message de Saint François d'Assise* a été accueilli avec grande faveur dès sa parution en 1935 et l'ouvrage, après treize ans, méritait certes une seconde édition. Avec sa bibliographie mise à jour et considérablement enrichie et certains changements de détail, l'œuvre du R. P. reste substantiellement la même. Le message cependant que saint François est venu porter au monde et que l'A. nous fait si bien comprendre est aussi actuel qu'il l'était au XIII<sup>e</sup> siècle et il n'y a pas de doute que bien des âmes l'entendront.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

\* \* \*

ROBERT BASTIN, O.M.I. — *Le Petit Pauvre d'Assise*. Illustrations d'Y. Englebert. Tournai-Paris, Casterman, 1947. 19 cm., 97 p.

Ce petit volume du R. P. Bastin pourrait bien être considéré comme *Le Message de Saint François d'Assise* aux petits enfants. En effet, l'A., aumônier des louveteaux, y met à la portée de son jeune auditoire l'enseignement profond et la vie édifiante du grand saint. Rien n'a été négligé pour rendre ce volume intéressant: style, illustrations d'un esprit franciscain authentique. Il faut dire que le R. P. est passé maître dans l'art d'instruire et d'édifier les enfants; il suffit de se rapporter à quelques-uns de ces écrits antérieurs: *Paul, Routier du Christ; Petite Histoire de Baden-Powell; La Simple Histoire de la Vierge Marie*. Nous remercions le R. P. Bastin de bien vouloir dévouer sa vie et dépenser son talent à l'éducation et à l'édification de la jeunesse.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

\* \* \*

FRÉDÉRIC PELLETIER, D.M. — *Initiation à l'Orchestre*. Montréal, Fides, 1948. 2 cm., 141 p.

Ce livre, très soigné dans sa présentation et de lecture facile, nous fournit une mine inépuisable de renseignements techniques et pratiques. Des explications claires et succinctes sur les diverses familles d'instruments et le rôle propre à chacun dans l'ensemble orchestral permettront aux non-initiés comme aux connaisseurs d'apprécier plus vivement les chef-d'œuvre de la musique et de juger plus judicieusement la compétence et la perfection de chaque orchestre.

Écrit par un maître, qui fut à la fois un grand artiste et un critique sincère, il est destiné à prolonger l'œuvre d'éducation et de culture musicale, que Frédéric Pelletier s'est acharné à promouvoir parmi ses compatriotes.

Maurice GIROUX, o.m.i.

\* \* \*

PIERRE TISSEYRE. — *55 Heures de Guerre*. Écrit en captivité. New York — Montréal. Le Cercle du livre de France, 1947. 18,5 cm., 201 p.

Sous une plume alerte, suggestive, l'action se déroule comme sous la poussée d'une force aveugle et implacable qui mène droit à la catastrophe. Sans philosopher sur les responsabilités de cette débandade généralisée d'une armée réputée pour son initiative et son héroïsme, l'auteur s'attache plutôt à décrire le drame social et humain d'un peuple désuni dans la paix, trompé et démoralisé dans la guerre.

Avec l'auteur nous partageons l'espoir que les générations futures n'auront « jamais à vivre des heures semblables à celles qui m'ont inspiré ce récit ».

Maurice GIROUX, o.m.i.

\* \* \*

ANDRÉ GIROUX. — *Au delà des Visages*. Roman. Les Éditions Variétés, Montréal, 1948. 19 cm., 173 pages.

Le premier roman de M. André Giroux présente un cas de conscience assez difficile à résoudre, mais il offre une étude intéressante pour le critique littéraire: une technique nouvelle du roman, empruntée au théâtre et au cinéma.

*Au delà des Visages* dissimule une satire sous une étude de caractère. L'auteur évoque la noblesse de sentiments chez un assassin que la société condamne, et il stigmatise le pharisaïsme et l'affectation de certaines physionomies sociales frottées de culture et de charité. Ne serait-ce pas là l'intrigue véritable du roman ?

Les chapitres du « bon combat » et du « bibliothécaire » ressemblent peut-être un peu trop au plaidoyer en faveur de la moralité et de la bonne lecture. Mais on doit louer l'auteur, qui, dès sa première œuvre, a su très justement éviter le remplissage et les digressions inopportunes qui alourdissent et nuisent au coup d'œil d'ensemble.

L'intérêt du volume est constant et se maintient jusqu'au dénouement, grâce à la finesse de la psychologie et au style simple, clair et varié. Nous sommes en présence d'un auteur de talent et d'un esprit équilibré dont les écrits augmenteront la valeur de nos lettres canadiennes.

Gilles LANGLOIS, o.m.i.

\* \* \*

FRANCIS HERMANS. — *Histoire doctrinale de l'Humanisme chrétien*. Tournai-Paris, Casterman, 1948. 20 cm., 4 vol.

Le titre impose, mais il est trop vaste. L'A. considère la doctrine de l'humanisme chrétien à partir du XV<sup>e</sup> siècle; de quoi il s'explique à la première page de son introduction. Cependant aucune introduction ne vaut un bon titre, un titre juste. Il y a plus grave. Une fois posée cette limitation d'objet, on voudrait au moins que le contenu de l'ouvrage fût une histoire doctrinale. Faire l'histoire d'une doctrine, à quelque point de sa durée qu'on la prenne, demand

toujours qu'on la présente comme prolongement de ce qui était ou aboutissement de ce qui l'a préparée. Autrement on en fausse le sens ou la portée. M. H. en agit comme s'il existait des départs absolus en matière de doctrines, tout en niant qu'il y en ait. En définitive, il nous offre des études d'histoire littéraire sur de grands représentants de l'humanisme chrétien: Ficin, Mirandole, Lefèvre d'Étaples, Érasme, More (Rabelais et Montaigne servant de repoussoir,) François de Sales, Fénelon, Newman, les ferveurs de Bremond, quoi! Et encore, l'histoire le cède avec une fréquence indiscrete à l'apologie, une apologie de ton criard.

S'il était permis d'introduire le bon saint Thomas dans le cercle élégant réuni par l'A., je suggérerais qu'on décidât avant tout lequel est vrai: l'homme trouve Dieu en cherchant sa perfection; l'homme trouve sa perfection en cherchant Dieu. On jugerait ensuite de la qualité, non seulement chrétienne, mais et d'abord naturelle, des apports historiques à la doctrine de l'humanisme. Enfin, cette doctrine même se prêterait à une exposition où la rhétorique aurait à s'humilier devant la rigueur de la pensée.

Il ne s'agit pas ici de décrier l'œuvre de M. H. et encore moins son auteur, à qui reste le mérite d'avoir pratiqué les écrivains qu'il étudie et de nous en faire connaître ou relire de larges et nombreux extraits. Quand il passe à Newman, M. H. nous confesse souvent le charme qu'il goûte à la prose du grand Anglais. Il fait de beaux efforts pour que ses traductions françaises soient dignes de l'original. Ainsi, dans un texte qui énumère les composantes d'une belle vie paisible d'humaniste, traduire *greenhouse* par *maison aux volets verts* (t. 4, p. 428) ajoute sûrement aux délices newmaniennes du lecteur une gaieté, dirai-je un peu malicieuse? Et pour cette phrase: « Divine grace . . . does not by its presence supersede nature; nor is nature at once brought into simple concurrence and coalition with grace », citée au t. 4, p. 431, n° 4. Piètre humaniste, au surplus ne connaissant que l'anglais américain, j'aurais compris que la grâce ne vient pas remplacer la nature, ni, d'un autre côté, que la nature se prête sans effort à un accord harmonieux avec la grâce. M. H. nous éclaire: « La grâce ne supprime pas la nature et jamais la nature n'est entrée en concurrence ni en conflit avec la grâce » (ibid., p. 431). Inépuisable optimisme, admirable clairvoyance d'un humaniste!

Rosaire BELLEMARE, o.m.i.

---

### *Livres parvenus à la rédaction*

---

ANDRÉ CORSINI, S.G.C. — *30 Jours en Mer, 300 Jours sur Terre, 30 Heures dans l'Air. Relation d'un voyage au Basutoland et au Nyasaland, 9 janvier — 22 décembre, 1946.* Ottawa, Sœurs Grises de la Croix; Éditions de l'Université d'Ottawa, 1947. 23,5 cm., 298 p.

ROBERT BARROUX. — *Saint Rémi et la Mission de France.* Paris, Éditions de l'Arc, [c 1947]. 19 cm., 189 p. (Grandes et gloires de l'ancienne France.)

J.-LUCIEN BEAUDOIN. — *La Dissolution du Lien matrimonial en Droit canonique et en Droit civil canadien.* Ottawa, [s.é.], 1949. 24,5 cm., 359 p. (Universitas

- Catholica Ottaviensis. Dissertationes ad Gradum Laureæ in Facultatibus ecclesiasticis consequendum conscriptæ. Series canonica 15.)
- HARRY BERNARD. — *Juana, mon aimée*. Roman. Nouv. éd. Montréal, Granger Frères, 1946. 19,5 cm., 212 p.
- LOUIS BERTRAND. — *Sainte Thérèse*. . . [17<sup>e</sup> éd.] Paris, Librairie Arthème Fayard, [1947]. 19 cm., 380 p.
- JUAN BOTERO RESTREPO. — . . . *El Seguro Social Obligatorio*. (*Su filosofía y su aplicación en Columbia*). . . [s.e.], 1948. (Universidad Pontificia Javeriana [Bogota].)
- VINCENZO BOTTO. — *Il Teocristo ossia del Supremo principie*. Dialogo. Milano, Casa Editrice Antonio Cordani, 1949. 25,5 cm., xvi — 95 p.
- ADRIEN BRAULT. — *De Rome à Montréal par le Chemin le plus long*. . . Montréal, Fides, 1948. 19 cm., 239 p., 1 f.
- LUCIEN BRAULT. — *Histoire de la Pointe-Gatineau, 1807-1947*. Montréal, École industrielle des Sourds-Muets, 1948. 21 cm., 182 p.
- F. M. CAMILLE, O.C.R. — *À l'Ombre du Petit-Rocher, 1797-1947*. [s.e., 1948], 23 cm., 203 p.
- ROBERT CHARBONNEAU. — *Les Désirs et les Jours*. Roman. Montréal, Éditions de l'Arbre, [1948]. 19,5 cm., 249 p.  
— *La France et nous*. Journal d'une querelle. . . Montréal, Édition de l'Arbre, [1947]. 19,5 cm., 79 p.
- ÉMILE CHARTIER. — *Poésie grecque*. . . Montréal, Éditions Lumen, [c 1946]. 20 cm., 318 p. (Collection Humanitas.)
- JEAN-PIERRE DESPRÉS. — *Le Canada et l'Organisation internationale du Travail*. . . Montréal, Fides, 1947. 22,5 cm., 273 p.
- MARCEL-MARIE DESMARAIS, O.P. — *Le Bonheur cet Inconnu*. Moyens pratiques pour vivre heureux. Montréal-Ottawa, Les Éditions du Lévrier, [1949]. 19,5 cm., 244 p.
- CL. DUVAL-AUMONT. — *Les Problèmes de la Natalité au Foyer*. — *Exposé moral et biologique*. 7<sup>e</sup> éd. Bruxelles, Action Familiale; Tournai-Paris, Casterman, 1949. 19,5 cm., 136 p. (Collection Pro familia, n<sup>o</sup> 4.)
- GERMAINE GUÉVREMONT. — *En pleine terre*. Montréal, Paysana, 1946. 19 cm., 157 p.
- RUDYARD KIPLING. — *Stalky & Cie*. Roman. . . Paris, Mercure de France, 1946. 19 cm., 137 p.
- JUSTIN LEFEBVRE. — *Jean Rhobin*. Roman. Montréal, Éditions Serge Brousseau, 1946, 19 cm., 137 p.
- MIRIAM, Sr. — *Woven of the Sky*. Boston, The Mosher Press, 1946. 20,5 cm., 55 p.
- ELSIE PELL. — *François Mauriac*. In Search of the Infinite. . . New York, Philosophical Library, 1947. 22 cm., 93 p.
- JEAN RIME. — *Sainte Marguerite-Marie*. . . 2<sup>e</sup> éd. Mulhouse, Éditions Salvator; Paris-Tournai, Éditions Casterman, 1947. 19 cm., 277 p.
- ROBERT DE ROCQUEBRUNE. — *Les Habits rouges*. Roman. Montréal, Fides, 1948. 19 cm., 170 p.
- ROMAIN ROLLAND. — *Journey Within*. . . New York, Philosophical Library, [c 1947]. 22,5 cm., 171 p.
- A.-M. ROMARY. — «*La petite allumette*.» *Vie de la Mère Cécile Kreutzberger, religieuse du cénacle*. Mulhouse, Éditions Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1948. 19 cm., 261 p.

- LOUIS TACHÉ, C.S.Sp. — *Fada Petrus. Le Père Patenaude, C.S.Sp., . . .* Montréal, Éditions spiritaines, [ 1947 ]. 22 cm., 84 p.
- RAYMOND TANGUE. — *Esquisse américaine.* Montréal, Fides, 1947. 21 cm., 251 p.
- Universidad Javeriana. Tesis presentada por los alumnos con ocasión de su grado.* 1946. Volumen xiii. Bogota, Editorial « Cahur », [ 1947 ]. 24,5 cm., 358 p.
- M. WOLFROM. — *Jacques-Albert Seiglet, 1916-1940.* Montréal, Fides, 1947. 18 cm., 342 p.
- ROGER VIAU. — *Contes en noir et en couleur.* Montréal, Éditions de l'Arbre, [ 1948 ]. 19,5 cm., 259 p.
-



# Table des matières

ANNÉE 1949

---

## Articles de fond

	PAGES
BÉLANGER (M.), o.m.i. — <i>Les journées d'études mariales</i> .....	246-251
BELLEMARE (R.), o.m.i. — <i>Deux visages d'Antigone</i> .....	335-359
BOISSONNEAU (C.-M.). — <i>Les hommes et leurs travaux</i> .....	252-258
BUXTON (G.). — <i>Swift et sa satire universelle</i> .....	379-390
CARRIÈRE (G.), o.m.i. — <i>En marge des congrès de philosophie</i> .....	235-245
— <i>Caritas ad Veritatem</i> .....	472-483
CASTRO-RIAL Y CANOSA (J.M.). — <i>La situation internationale de l'Espagne</i> .....	319-334
CAYRÉ (F.). — <i>Le docteur des deux cités</i> .....	281-303
GAGNON (L.-P.). — <i>Chateaubriand, diplomate et homme d'État</i> .....	435-455
GAY (Son Exc. M. F.). — <i>Allocution</i> .....	47-53
GAY (P.), c.s.sp. — <i>Le message de Jean Giono</i> .....	187-207
GERVAIS (J.), o.m.i. — <i>Les grandes perspectives de toute éducation</i> .....	424-434
GILSON (E.). — <i>Les terreurs de l'an deux mille</i> .....	67-81
GIROUX (M.), o.m.i. — « <i>Affermis tes frères</i> » .....	153-158
GUITTON (J.). — <i>Actualité de la Vierge Marie</i> .....	304-318
JURKSZUS (J.). — <i>L'Institut Est et Sud européen d'Ottawa</i> .....	484-487
LAFRAMBOISE (J.-C.), o.m.i. — <i>À l'aube d'un second siècle</i> ...	19-45
LANGLOIS (G.), o.m.i. — <i>La véritable influence de Léon Blois</i> .....	456-471

MARCOTTE (E.); o.m.i. — <i>Le thomisme du cardinal Villeneuve</i>	91-117
MAYRAND (L.). — <i>La carrière diplomatique</i>	174-186
MOUTON (J.). — <i>Georges de La Tour</i>	159-173
O'GRADY (E.). — <i>The Dawn of a New Day in Literature</i>	208-212
O'REILLY (J.B.). — <i>The Pontifical University of Ottawa</i>	119-142
O'SULLIVAN (Most Rvd. A.J.). — <i>Sermon</i>	59-66
PIE XII (S.S. le pape). — <i>Lettre</i>	5-10
PIZZARDO (Son Ém. le card.). — <i>Message</i>	11-12
ROY (Son Exc. M <sup>gr</sup> M.). — <i>Sermon</i>	55-58
THIBON (G.). — <i>De l'irréalisme</i>	409-423
TREMBLAY (abbé J.-P.). — <i>Culture et loisir au Canada français</i>	360-378
VACHON (Son Exc. M <sup>gr</sup> A.). — <i>Allocution</i>	13-17
VIRCHAUX (M.-P.). — <i>Qui sont les assassins de Katyn ?</i>	213-234
WALLACE (Dr. R. C.). — <i>The Coordination of Canadian Higher Education</i>	83-89

---

## *Chronique universitaire*

143-151; 259-266; 393-398; 488-492.

---

## *Bibliographie*

---

### *Recension des revues*

<i>Affaires extérieures</i> (Gaston Carrière, o.m.i.)	270
<i>Annales de Philosophie</i> (Gaston Carrière, o.m.i.)	269

<i>Esprit et Vie</i> (Gaston Carrière, o.m.i.) .....	267
<i>Facultad de Humanidades y Ciencias</i> (Gaston Carrière, o.m.i.)	268
<i>Fruentum</i> (Gaston Carrière, o.m.i.) .....	267
<i>Hispania Sacra</i> (Gaston Carrière, o.m.i.) .....	271
<i>La Revue internationale de cinéma</i> (Gaston Carrière, o.m.i.)	271
<i>Renascence</i> (Gaston Carrière, o.m.i.) .....	268-269
<i>Unitas</i> (Gaston Carrière, o.m.i.) .....	267-268

---

### *Comptes rendus bibliographiques*

ARÈS (Richard), s.j. — <i>L'Église catholique et l'Organisation de la Société internationale contemporaine (1939-1949). Les faits, les principes, le programme.</i> (Roger Guindon, o.m.i.) .....	494-495
BASTIN (Robert), o.m.i. — <i>Le Petit Pauvre d'Assise.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.) .....	498
BIARD (Chan. Joseph). — <i>Les Sept Transfixions de Notre-Dame.</i> (Gilles Langlois, o.m.i.) .....	272
BOISSEAU (Lionel). — <i>Huit heures et Quart.</i> (Marcel Perreault, o.m.i.) .....	273
BONNES (Jean-Paul). — <i>Le Bonheur du Masque.</i> (Gilles Langlois, o.m.i.) .....	406
BREYNAT (Gabriel), o.m.i. — <i>Cinquante Ans au Pays des Neiges.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.) .....	278
CADART (Jacques). — <i>Régime électoral et Régime parlementaire en Grande-Bretagne.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	496
<i>Canada. Department of Trade and Commerce, Dominion Bureau of Statistics. Canada 1949. The Official Handwork of Present Conditions, and Recent Progress.</i> (J.R.) .....	497

- Canada. Ministère des Affaires extérieures. *Rapport du Ministère des Affaires extérieures, Canada, 1948.* (J.R.) 497
- Canada. Ministère des Affaires extérieures. *Le Canada et les Nations Unies 1948. Rapport sur les Nations Unies* (J.R.) ..... 497-498
- CANTARELLA (Raffaele). — *Poeti Bizantini.* (G.J.) ..... 279
- CAPART (P.), s.j. et CLAUDE (R.), s.j. — *Jésus-Christ, notre Maître.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 399
- CARDOLLE (Chanoine). — *Aux Jeunes. Et toi, connais-tu le Christ vie de ton âme.* (L.-M. S., o.m.i.) ..... 493
- CHAIGNEAU (V.-L.). — *L'Intimité avec Dieu.* (Marcel Perreault, o.m.i.) ..... 272-273
- CHESTERTON (Gilbert-Keith). — *L'Homme qu'on appelle le Christ.* (Marcel Perreault, o.m.i.) ..... 274
- CSABA (Marguerite). — *La Vie en Fleur. Quatrième partie. Ce qu'une jeune mère du XX<sup>e</sup> siècle doit savoir.* (Antoinette Vaillancourt) ..... 402-403
- DUHAMEL (Georges). — *Le Prince Jaffar.* (Gilles Langlois, o.m.i.) ..... 406
- DUHAMEL (Roger). — *Les Moralistes français.* (Gilles Langlois, o.m.i.) ..... 405
- GEMELLI (Agostino), o.f.m. — *Le Message de saint François d'Assise au Monde moderne.* (Gaston Carrière, o.m.i.) 498
- GIROUX (André). — *Au delà des Visages. Roman.* (Gilles Langlois, o.m.i.) ..... 499
- FRANK (Lawrence K.). — *Society as the Patient.* (Daniel C. O'Grady.) ..... 495-496
- HERSKOVITS (M.J.). — *Man and his Works, The Science of Cultural Anthropology.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 277
- HERMANS (Francis). — *Histoire doctrinale de l'Humanisme chrétien.* (Rosaire Bellemare, o.m.i.) ..... 499-560

KROCHER (A.L.). — <i>Anthropology</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	276-277
<i>Le Congrès marial d'Ottawa</i> . (Gaston Carrière, o.m.i.)	271-272
LECLERQ (Jacques). — <i>Saint François de Sales, Docteur de la Perfection</i> . (Gaston Carrière, o.m.i.)	274-275
LEVACK (D.), c.ss.r. — <i>Le Communisme athée</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	496-497
<i>L'heure dominicale</i> . (Joseph Rolland.)	273
MARCOS (Venancio), o.m.i. — <i>Charlas de Orientacion religiosa Ante el microfono de Radio Madrid</i> . (Gaston Carrière, o.m.i.)	400
MARROU (Henri-Irénée). — <i>Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité</i> . (Gaston Carrière, o.m.i.)	493-494
MARTYNOV (Ivan). — <i>Dmitri Shostakovich. The Man and his Works</i> . (Roland Ostiguy, o.m.i.)	405
<i>Morceaux choisis de Jean Guilton</i> . (Gaston Carrière, o.m.i.)	279
OBERHAMMER (Clément). — <i>Nouveau Recueil d'Exemples à l'Usage des Prédicateurs, Conférenciers, Catéchistes</i> . (Joseph Rolland)	273-274
ORLÉANS (Jean d'). — <i>Notre-Dame du Cap, Messagère de Dieu</i> . (Eugène Marcotte, o.m.i.)	399-400
PALANQUE (Jean-Rémy). — <i>Les Impérialismes antiques</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	403-404
PELLETIER (Frédéric), D.M. — <i>Initiation à l'Orchestre</i> . (Maurice Giroux, o.m.i.)	498-499
PEYRADE (Jean). — <i>Guy de Larigaudie ou l'Aventure intérieure d'après ses Livres, ses Notes et ses Lettres</i> . (Roger Guindon, o.m.i.)	278-279
PHILIPS (Chan. G.). — <i>La Sainte Église catholique</i> . (Antonio Joppolo, o.m.i.)	400

<i>Présence de Dom Marmion. Mémorial publié à l'occasion du XXV<sup>e</sup> anniversaire de sa mort, 30 janvier 1923.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.) .....	275
PRIEUR ( <i>Félix</i> ). — <i>Matricule 68.881 VII A. Mémorial de Guerre et de Captivité.</i> (Marcel Perreault, o.m.i.)	279-280
<i>Publications de l'Institut mathématique de l'Académie des Sciences.</i> (J.-T. D.) .....	277
ROLLET ( <i>Henri</i> ). — <i>L'Action sociale des Catholiques en France. (1871-1901).</i> (Roger Guindon, o.m.i.) .....	400-401
<i>Scritti in onore di Contardo Ferrini pubblicati in occasione della sua beatificazione.</i> (J.-R.-G. C.) .....	275-276
SHEEN ( <i>Fulton J.</i> ). — <i>L'Arc-en-ciel de la Douleur.</i> (Léonard Ducharme, o.m.i.) .....	493
TISSEYRE ( <i>Pierre</i> ). — <i>55 Heures de Guerre.</i> (Maurice Giroux, o.m.i.) .....	499
VISHER ( <i>Paul de</i> ). — <i>Les Nouvelles Tendances de la Démocratie anglaise.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	404-405
ZACHARIAS ( <i>H.C.E.</i> ). — <i>Protohistory.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	276

---

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

**Revue**  
**de**  
**l'Université d'Ottawa**





**Revue**  
**de**  
**l'Université d'Ottawa**



**Section spéciale**  
**Volume dix-neuvième**  
**1949**



**L'Université d'Ottawa**  
**Canada**



# *La Révélation divine d'après Spinoza*

---

## I. — L'EXPOSITION SYSTÉMATIQUE.

Toutes les religions que connaît l'histoire se réclament de la « Révélation divine ». Toutefois Spinoza ne traite, dans ses études, que de la Révélation judaïque et chrétienne. Probablement parce que, à ses yeux, les révélations sur lesquelles sont fondées les autres religions ne méritent point l'attention de l'homme de science.

Cependant il ne parle pas de la Révélation judaïque et de la chrétienne avec la même ampleur. En effet, la dernière est à peine effleurée dans ses écrits. Cette manière d'agir s'explique tout naturellement. Né et élevé dans le judaïsme, Spinoza le connaissait beaucoup mieux qu'il ne connaissait le christianisme. De plus, il devait ménager autant que possible le christianisme, qui était alors la religion dominante du pays, s'il ne voulait pas s'attirer de gros ennuis. Cette préoccupation se voit dans tout son *Traité théologico-politique* et dans ses *Lettres*<sup>1</sup>. En s'attaquant directement au judaïsme il risquait moins. Et le résultat de sa critique n'en souffrait pas sensiblement, puisque le christianisme est issu du judaïsme.

### 1. Définition de la Révélation.

Pour apprécier à sa juste valeur la Révélation judaïque, Spinoza commence par l'étude de la prophétie. Car c'est au moyen de celle-ci que celle-là a été donnée aux Juifs. En effet, qu'est-ce que la prophétie ? « C'est la connaissance certaine d'une chose révélée aux hommes par Dieu<sup>2</sup>. » Aussi Spinoza prend-il parfois ces deux termes comme synonymes<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Lettre LXIII* (à Oldenburg), éd. GEBHARDT, t. IV, p. 299; *Lettre LXIX* (à Lambert de Velthuysen), éd. cit., p. 300; *Lettre LXXIII* (à Oldenburg), éd. cit., p. 306; *Lettre LXXXIII* (à Tschirnhaus), éd. cit., p. 335.

<sup>2</sup> *Tr. théol.-polit.*, c. I, éd. GEBHARDT, t. III, p. 15.

<sup>3</sup> « *Prophetia sive Revelatio* »: *ibid.*, p. 15.

Et le prophète ? Ce sera un homme qui reçoit de Dieu la Révélation et la communique aux hommes. Ceux-ci, ne pouvant avoir de cette Révélation une connaissance directe, n'ont qu'à l'accepter « par la simple foi (*mera fide*<sup>4</sup>) ».

Cette notion du prophète est déduite par Spinoza du mot hébraïque נביא *Nabi* qui signifie « orateur ou interprète », mais par lequel l'Écriture sainte désigne « toujours un interprète de Dieu<sup>5</sup> ».

Si nous nous en tenons à cette notion de la prophétie, continue Spinoza, toute « la connaissance naturelle peut à bon droit être appelée prophétie<sup>6</sup> ». Car ce que nous saisissons « par la lumière naturelle » (*lumine naturali*) dépend « uniquement de la connaissance que nous avons de Dieu et de ses attributs éternels<sup>7</sup> ». Le sens de cette phrase a été longuement expliqué par Spinoza dans ses ouvrages antérieurs, notamment dans la première et dans la deuxième partie de son *Éthique*. Notre faculté de connaissance, y lisons-nous, n'est qu'un « mode » de l'attribut de la « Pensée » qui, associé avec d'autres innombrables attributs, « constituent » Dieu. Ainsi notre connaissance, vu son origine (*respectu fontis*<sup>8</sup>), est toute divine. Car elle est l'action que Dieu exerce par son « mode » particulier que nous appelons notre intelligence. Aussi peut-elle être considérée à bon droit comme une manifestation de la Divinité, comme « Révélation », comme « prophétie ». Et ce qu'elle nous dit de faire est une espèce de « commandement » de Dieu<sup>9</sup>. D'ailleurs la certitude de la connaissance obtenue par la lumière naturelle ne le cède en rien à la certitude que la Révélation ou prophétie, entendue au sens courant du mot, peut nous donner<sup>10</sup>. Nous le verrons plus bas. Si la foule (*vulgus*) refuse à la connaissance naturelle le nom de Révélation ou de prophétie, c'est qu'elle n'apprécie que les choses « rares » et inconnues, et qu'elle méprise « les dons naturels<sup>11</sup> ».

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 15. — Spinoza cite ici Exod. 8, 1.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>9</sup> « [ . . . ] *nobis quasi indictant* » (*ibid.*, c. I, p. 15).

<sup>10</sup> *Ibid.*, c. I, p. 16.

<sup>11</sup> *Ibid.*, c. I, p. 15; p. 27.

Il est toutefois vrai que ceux qui enseignent les sciences naturelles ne sont pas appelés « prophètes ». Mais cela s'explique par une circonstance qui ne change rien à la nature de ces sciences. La voici: ce qu'ils enseignent ainsi peut être perçu par d'autres avec une clarté ne laissant rien à désirer; ils n'ont pas besoin de recourir à un acte de foi <sup>12</sup>.

Mais pour ne pas embrouiller les choses, note Spinoza, nous réserverons dans la suite les mots « prophétie », « Révélation », à la connaissance telle que nous l'avons définie au début de la présente étude.

## 2. Méthode à suivre dans l'étude de la Révélation.

La première question qui se présente spontanément à l'esprit lorsqu'on parle de la prophétie, est la suivante: quelles sont les vérités qui peuvent être révélées? Spinoza répond: à coup sûr, ce ne sont pas les seules vérités « dépassant les limites de la connaissance naturelle ». Les vérités que nous saisissons par la lumière naturelle peuvent parfaitement être connues de certaines personnes au moyen de la Révélation, et sous forme de « commandement <sup>13</sup> ». Ce point est très important, comme nous le verrons dans la suite.

Autre question. Quelle méthode devons-nous suivre dans l'étude des prophéties? Spinoza répond en substance: ce qui a été dit au prophète, seul le prophète peut nous le dire. Pour connaître les prophéties nous devons donc lire les livres des prophètes conservés dans l'Écriture. « Ainsi que les connaissances naturelles s'obtiennent de la nature », les prophéties s'apprennent « par l'Écriture seule » (*ab ipsa Scriptura sola* <sup>14</sup>). Spinoza revient souvent sur cette idée. Nous verrons plus loin certaines applications très importantes de ce principe.

Pour bien saisir le sens de l'Écriture, il faut toujours avoir présent à l'esprit le principe suivant: « les Juifs ne font jamais mention des causes intermédiaires ou particulières »; ils attribuent tout événement à Dieu; ils le font « sous prétexte de religion », ou comme

<sup>12</sup> *Ibid.*, c. I, p. 16.

<sup>13</sup> *Ibid.*, c. I, p. 16.

<sup>14</sup> *Ibid.*, c. I, p. 16; c. VII, p. 98-99, 107, 115, 117.

on le dit couramment, « sous prétexte de dévotion <sup>15</sup> ». C'est pourquoi tout ce que l'Écriture met dans la bouche de Dieu n'est pas nécessairement une prophétie. Seules les paroles authentiquées par le témoignage explicite de l'Écriture ou par les circonstances dans lesquelles elles ont été prononcées peuvent être considérées comme dites par Dieu <sup>16</sup>.

Venant aux détails de « la méthode d'interpréter l'Écriture », Spinoza recommande à l'exégète de tenir bien compte des *particularités de la langue hébraïque*. Cette remarque, dit-il, vaut aussi bien pour les livres de l'Écriture qui n'ont pas été « divulgués » en hébreu, mais dans d'autres langues. Car leurs auteurs aussi étaient Hébreux. Et ils se sont servis de certaines expressions que seul un connaisseur de la langue hébraïque peut comprendre <sup>17</sup>. Mais quelque parfaite que soit la connaissance que nous possédons de la langue hébraïque, nous trouverons toujours dans l'Écriture un grand nombre de phrases et de noms qui nous resteront à jamais indéchiffrables <sup>18</sup>. C'est que nous ne possédons plus aujourd'hui « ni dictionnaires ni grammaires » de la langue archaïque des prophètes. Ajoutons encore certaines difficultés qui viennent du génie de la langue hébraïque: les lettres qui correspondent au même organe (par exemple les gutturales ALEPH, GHET, HGAIN, HE) sont souvent confondues; les conjonctions et les adverbes possèdent de multiples significations bien différentes les unes des autres; les verbes manquent de certains temps, comme on le sait; l'ancien hébreu n'employait pas de voyelles ni de signes particuliers pour séparer les propositions les unes des autres <sup>19</sup>.

Ce n'est pas tout. L'exégète doit encore connaître à fond l'auteur sacré, sa vie, son caractère, l'époque précise où il a vécu, les circonstances historiques dans lesquelles il a composé ses livres, les périodes par lesquelles ces derniers ont passé, la date où ils ont été reçus au canon, etc. Tout cela est nécessaire pour saisir le sens précis de l'Écriture.

<sup>15</sup> *Ibid.*, c. I, p. 16-17.

<sup>16</sup> *Ibid.*, c. I, p. 17.

<sup>17</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 100: « [ . . . ] *hebraizant tamen.* »

<sup>18</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 106.

<sup>19</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 107-108.

Pour procéder avec plus d'ordre, l'exégète commencera par établir le sens des affirmations les plus générales, celles qui constituent la base commune de toute l'Écriture et qui sont admises par tous les prophètes. À la lumière de ces affirmations, parfaitement claires (*evidentissima*), on tâchera de comprendre les affirmations plus particularisées qui dérivent des affirmations générales, comme des rivières naissent de sources communes<sup>20</sup>. Toutefois cette règle, note Spinoza, se rapporte seulement aux choses qui concernent « la pratique de la vie », et qui par là même sont plus faciles à étudier. Car dans les choses abstraites (*in rebus speculativis*) les prophètes ne s'entendaient pas (pour une raison que nous verrons plus bas); aussi ne nous est-il pas permis d'expliquer le passage obscur d'un prophète par le passage plus clair d'un autre, tant qu'on n'aura pas prouvé que, sur le point en question, ils avaient la même doctrine<sup>21</sup>.

Notre méthode d'interpréter l'Écriture, note Spinoza, est « naturelle ». Car elle fait abstraction de toute lumière surnaturelle (*lumen supernaturale*) dont parlent certains exégètes. Il faut agir de cette façon, insiste Spinoza. Car la lumière surnaturelle, comme tout le monde l'admet (*ut omnes, ni fallor, fatentur*), seuls les fidèles peuvent l'avoir. Or l'Écriture était destinée aussi « aux infidèles et aux impies » qu'elle devait convertir<sup>22</sup>.

La méthode dont nous venons d'esquisser les grandes lignes est, d'après Spinoza, non seulement la meilleure, mais encore l'unique. C'est pourquoi ce qu'elle laissera d'inexpliqué dans l'Écriture le restera à jamais (*de eo plane desperandum*). Les pharisiens, pour saisir le sens de certains passages de l'Écriture, en appellent à la « tradition » qui leur viendrait directement des prophètes. Les catholiques romains recourent à l'infaillibilité du pontife romain. Mais ces deux autorités, à entendre Spinoza, sont bien problématiques quand nous consultons l'Écriture. Aussi nous ne nous étonnerons pas que la première ait été contestée par les sectes juives les plus anciennes, la dernière, par l'antiquité chrétienne<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 102.

<sup>21</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 104.

<sup>22</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 112.

<sup>23</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 105.

Mais que l'on ne se trompe pas. La méthode dont nous parlons ici, fait remarquer Spinoza, a uniquement pour but de nous faire saisir exactement ce que les prophètes ont vu ou entendu, et non pas ce que leurs visions ou leurs voix signifiaient<sup>24</sup>. En d'autres termes, elle a pour but de déterminer seulement le sens précis des affirmations que nous trouvons dans l'Écriture, et non pas leur vérité objective ou philosophique. Ce dernier point présente des difficultés particulières et réclame une méthode appropriée. Nous en parlerons plus loin.

Lorsqu'il est question de déterminer le sens de l'Écriture, on ne peut pas passer sous silence la théorie de Maïmonides. Ce célèbre auteur croyait que chaque passage (*unusquisque locus*) de l'Écriture peut avoir plusieurs sens bien différents les uns des autres (*contrarios*). Pour trouver celui que l'auteur sacré avait réellement en vue, il faut tout d'abord s'assurer qu'il ne contient rien qui soit contraire à la raison. Quelque clair qu'il nous paraisse être, il faut le rejeter s'il n'est pas agréé par la raison. Ainsi par exemple, si la raison nous démontrait à l'évidence l'éternité du monde, Maïmonides, nous dit Spinoza, n'hésiterait pas à tourmenter (*torquere*) l'Écriture pour trouver enfin en elle cette vérité. La détermination du « sens » de l'Écriture est précédée chez lui par celle de sa « vérité<sup>25</sup> ».

Spinoza critique sévèrement cette théorie. Il y a, dit-il, dans l'Écriture un grand nombre de passages dont la vérité ne peut pas être établie par la lumière naturelle<sup>26</sup>. Pour saisir le sens de ces passages, il faudrait donc une autre lumière<sup>27</sup> ! Ce n'est pas tout. La foule est incapable de faire l'examen en question de l'Écriture, ou elle n'en a pas le temps. Aussi, pour la comprendre, serait-elle obligée de recourir à l'autorité des philosophes. Ceux-ci constitueraient alors un nouveau genre d'autorité ecclésiastique, de prêtres, de pontifes<sup>28</sup> ! De plus, la théorie de Maïmonides implique plusieurs suppositions

<sup>24</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 105.

<sup>25</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 114.

<sup>26</sup> La lumière naturelle établit la vérité en la rattachant plus ou moins directement aux premiers principes. Or, nombre des assertions que nous trouvons dans l'Écriture ne peuvent pas leur être rattachées. Tout le monde en convient.

<sup>27</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 114.

<sup>28</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 114.



qui paraissent à Spinoza inacceptables: 1° que les prophètes étaient d'accord entre eux sur tous les points; qu'ils étaient d'éminents philosophes et théologiens<sup>29</sup>; 2° que le sens de l'Écriture ne peut point s'obtenir de l'Écriture même<sup>30</sup>; 3° qu'il nous est permis d'imposer à l'Écriture le sens qui correspond le mieux « à nos propres opinions<sup>31</sup> ». Enfin la théorie de Maïmonides, ajoute Spinoza, condamne celui qui lit l'Écriture, même avec les meilleures dispositions, à n'y comprendre goutte. Et il conclut: cette théorie est « nuisible, inutile et absurde<sup>32</sup> ».

### 3. *L'authenticité des Livres saints.*

Le problème de la méthode à suivre dans l'étude de l'Écriture a amené Spinoza à parler de ses auteurs.

Au nom des critères internes et externes il se croit en droit de rejeter l'authenticité de plusieurs livres de l'Écriture. Mais en général, il le fait d'une façon très sommaire. Seul le Pentateuque est étudié avec un peu plus de soin.

Il rapporte tout d'abord que déjà Aben Hezra avait soulevé de graves objections contre l'opinion qui attribue la composition du Pentateuque à Moïse, mais qu'il l'avait fait timidement et sous le couvert de métaphores. Il faisait notamment valoir les arguments suivants: 1° la préface du Deutéronome ne pouvait pas être écrite par Moïse, qui n'avait jamais passé le Jourdain<sup>33</sup>; 2° certains passages de l'Écriture<sup>34</sup> semblent nous dire que le livre écrit par Moïse était de toutes petites dimensions, beaucoup plus petites que notre Pentateuque; 3° les paroles du Deutéronome (31, 9): « Et Moïse a écrit la Loi » (*Et scripsit Moses Legem*) n'ont pu être écrites par Moïse lui-même; 4° les paroles de la Genèse (12, 6): *Kanahanita tum temporis erat in illa terra*, proviennent d'un auteur qui a vécu après la mort de Moïse, lorsque les Chananéens eurent été expulsés<sup>35</sup>; 5° le mont Moria

<sup>29</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 115. Voir c. II.

<sup>30</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 115.

<sup>31</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 115-116.

<sup>32</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 116.

<sup>33</sup> *Ibid.*, c. VIII, p. 118-119.

<sup>34</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 119. — Il cite Deut. ch. 27 et Josué 8, 37 et suiv.

<sup>35</sup> *Ibid.*, c. VIII, p. 119.

est appelé dans le Pentateuque, « le mont de Dieu »; or ce nom lui a été imposé beaucoup plus tard <sup>36</sup>; 6° le détail sur le géant Og, roi de Basan (Deut. ch. 3), ne peut venir que d'un auteur qui a vécu longtemps après Moïse <sup>37</sup>.

Spinoza approuve sans réserve tous ces arguments d'Aben Hezra. Mais il ajoute qu'il y en a encore d'autres plus importants: 1° l'auteur du Pentateuque parle de Moïse à la troisième personne; de plus, il dit de Moïse certaines choses que Moïse lui-même n'aurait certainement pas dites: par exemple, *Moïse, homme de Dieu*, etc. Par contre, dans le Deutéronome où la loi de Moïse est décrite, Moïse parle à la première personne: *Dieu m'a parlé, J'ai prié Dieu*, etc. Ne faut-il pas en conclure que ce livre seul a été écrit par Moïse lui-même <sup>38</sup>? 2° dans le Pentateuque nous trouvons les détails de la mort et de la sépulture de Moïse. De plus celui-ci y est comparé à tous les autres prophètes qui ont vécu après lui et qui ont précédé l'écrivain <sup>39</sup>; 3° certains lieux portent, dans le Pentateuque, des noms qui sont d'origine nettement postérieure, par exemple « Dan <sup>40</sup> »; 4° le Pentateuque rapporte certains faits qui ont eu lieu après la mort de Moïse <sup>41</sup>.

Fort de ces arguments, Spinoza affirme que le Pentateuque a été écrit plusieurs siècles après Moïse. Celui-ci aurait écrit certains livres insérés plus tard dans le Pentateuque: *Liber bellorum Dei* <sup>42</sup>, *Liber pacti* <sup>43</sup>, *Liber Legis Dei* <sup>44</sup>.

Le Pentateuque serait, d'après Spinoza, un simple recueil de récits que Hezra aurait empruntés à différents écrivains. Sans doute, a-t-il voulu les examiner mieux pour les mettre ensuite en ordre. Mais il n'a réussi qu'en partie. Tous les efforts faits par les rabbins pour

<sup>36</sup> *Ibid.*, c. VIII, p. 120.

<sup>37</sup> *Ibid.*, c. VIII, p. 120.

<sup>38</sup> *Ibid.*, c. VIII, p. 120-121.

<sup>39</sup> *Ibid.*, c. VIII, p. 121. — Spinoza cite la phrase suivante: « *Non extitit unquam Propheta in Israel sicut Moyses . . .* »

<sup>40</sup> *Ibid.*, c. VIII, p. 121. — *Genes.* 14, 14 et *Judic.* 18, 29.

<sup>41</sup> *Ibid.*, c. VIII, p. 121-122. — Voir *Exod.* 16, 34 et *Josue* 5, 12; *Genes.* 36, 31; 2 *Samuel.* 8, 14.

<sup>42</sup> Voir *Exod.* 17, 14; *Numer.* 21, 12.

<sup>43</sup> Voir *Exod.* 24, 4, 7.

<sup>44</sup> Voir *Deut.* 31, 9; *Josue* 24, 25, 26.

mettre d'accord les récits mentionnés ne sont que des « fictions », des « rêves », des « délires <sup>45</sup> ».

Le peu de soin avec lequel les livres en question étaient gardés augmenta encore le nombre des erreurs <sup>46</sup>.

Mais ces erreurs, se hâte d'ajouter Spinoza, sont de petite importance (*levioris esse momenti*). Car elles laissent intacts les principes moraux auxquels, comme nous le verrons dans la suite, Spinoza réduit tout l'enseignement divin de l'Écriture <sup>47</sup>.

Mais beaucoup, dit Spinoza, n'admettront pas notre point de vue. Ils soutiendront que l'Écriture, grâce à une providence singulière de Dieu, a été préservée de toute erreur, et que les lectures discordantes (*varias autem lectiones*) sont des signes des plus profonds mystères. Spinoza traite cette opinion avec une extrême rigueur et couvre d'injures ses partisans principaux : « les stupides Cabbalistes <sup>48</sup> » et « certains Pharisiens <sup>49</sup> ».

#### 4. Nature et mode de la Révélation.

Maintenant nous pouvons aborder l'étude de la prophétie. En parcourant les volumes sacrés, fait remarquer Spinoza, nous constaterons que la prophétie se faisait toujours au moyen de « paroles ou de scènes » (*verbis vel figuris* <sup>50</sup>). Les unes et les autres se présentaient sous forme de perceptions ou de pures images. La voix adressée à Moïse par Dieu était une perception <sup>51</sup>. Il faut en dire autant des paroles du décalogue. La théorie de certains Juifs selon laquelle les Israélites auraient perçu les lois du décalogue par la seule intelligence

<sup>45</sup> *Tr. théol.-pol.*, c. IX, p. 129, 131, 134-135.

<sup>46</sup> *Ibid.*, c. IX, p. 135; c. XII, p. 158-159.

<sup>47</sup> *Ibid.*, c. IX, p. 135; c. XII, p. 160, 164, 165, 166.

<sup>48</sup> *Ibid.*, c. IX, p. 136: « *Nugatores aliquos Kabbalistas, quorum insaniam nunquam mirari satis potui.* »

<sup>49</sup> *Ibid.*, c. IX, p. 136.

<sup>50</sup> *Ibid.*, c. I, p. 17, 28.

<sup>51</sup> *Ibid.*, c. I, p. 17, 18. — Spinoza fait ici une remarque intéressante. La voix adressée à Samuel par Dieu a tous les caractères d'une perception. « Toutefois comme nous devons distinguer entre Moïse et d'autres prophètes, il faut nécessairement dire que cette voix était *imaginaire* (*ibid.*, c. I, p. 17). C'est bien dommage que Spinoza ne se soit pas expliqué sur les raisons de la distinction à faire entre Moïse et d'autres prophètes sur le point qui nous intéresse.

(*pura mente*) pendant que leurs oreilles n'auraient entendu qu'un bruit d'orage, cette théorie, dit Spinoza, fait violence au texte <sup>52</sup>.

La théorie à laquelle il s'attacha lui-même lui rendra un grand service. Elle éclairera d'un jour nouveau ses théories philosophiques sur la nature de Dieu. Voici comment.

Admettons donc que la voix entendue par Moïse ait été réelle, et non pas seulement une image. Or la voix réelle exige une cause réelle. Quelle est cette cause ? Dieu ? Il en est seulement la cause *première*. Pour expliquer la production de la voix il faut encore une cause *prochaine*, donc quelque « créature ».

Mais comment une créature aurait-elle jamais pu dire à la première personne : « C'est *moi* qui suis Jahvé ton Dieu » ? La difficulté croît si nous nous donnons la peine de remarquer que ces paroles avaient pour but de prouver aux Juifs que *Dieu existe* <sup>53</sup>.

La meilleure solution de la difficulté, dit Spinoza, ne serait-elle pas d'admettre que Dieu possède réellement un corps ? Cette solution, d'ailleurs, ne serait point contraire à la Révélation mosaïque, puisque celle-ci n'a jamais fait aux Juifs un devoir de croire que « Dieu est incorporel » ou qu'il n'a aucune « forme » sensible (*figuram* <sup>54</sup>).

Ces problèmes touchant la nature de Dieu n'ont rien à voir avec la Révélation divine, comme nous le verrons plus loin. Elles appartiennent en propre à la philosophie.

Certaines révélations, nous disait Spinoza plus haut, se faisaient au moyen d'images. L'apparition de l'ange tenant un glaive à la main devant David aurait été précisément de ce nombre <sup>55</sup>.

<sup>52</sup> Spinoza confesse avoir fortement penché vers cette théorie lorsqu'il était plus jeune. Et cela à cause des différences entre le décalogue de l'Exode et celui du Deutéronome. Elles lui suggéraient l'idée que le décalogue ne voulait point « nous enseigner les paroles, mais seulement les phrases ». Mais plus tard il a abandonné cette théorie. Voir *ibid.*, c. I, p. 18, et c. VIII.

<sup>53</sup> *Ibid.*, c. I, p. 18.

<sup>54</sup> *Ibid.*, c. I, p. 19.

<sup>55</sup> Maïmonides enseignait que toutes les révélations où il est question de l'apparition des anges auraient été tout simplement des rêves. Car les yeux ne peuvent pas voir l'esprit ! Spinoza traite cette théorie avec dédain. Il n'y voit que « des absurdités aristotéliennes (*nugas aristotelicas*) et des fictions », dans lesquelles on a introduit des esprits (voir *ibid.*, c. I, p. 19).

Outre ces deux voies — perception et image — je n'en trouve aucune, dit Spinoza, par laquelle Dieu se soit communiqué aux hommes <sup>56</sup>. Ce n'est pas que Dieu ne puisse absolument le faire. Il communique cependant son « essence » (son idée, sa définition) à notre intelligence sans intermédiaire d'aucune espèce de forme corporelle. Toutefois pour que l'homme pût percevoir par la seule intelligence et sans recours aux images ce qui n'est point inclus dans les premiers principes, cette intelligence devrait être bien supérieure à la nôtre. Or je ne connais, dit Spinoza, qu'un homme qui est arrivé à ce degré de perfection, c'est le Christ. C'est à lui seul que Dieu a révélé sans paroles, sans images, sa volonté qui conduit les hommes au salut <sup>57</sup>. En effet, je n'ai jamais lu que Dieu eût apparu au Christ ou qu'il lui eût parlé. Si Moïse a parlé à Dieu « face à face, tout comme on parle à son compagnon », le Christ a communiqué avec Dieu comme une âme communique avec une autre âme (*de mente ad mentem* <sup>58</sup>). Il était « la bouche de Dieu » plutôt qu'un prophète <sup>59</sup>. Il a saisi dans leur vérité profonde les choses révélées <sup>60</sup>. C'est en ce sens qu'on peut dire que « la Sagesse de Dieu s'est incarnée dans le Christ (*Sapientiam Dei . . . naturam humanam in Christo assumpsisse* <sup>61</sup>) ». Ce sens, comme Spinoza le fait remarquer ici expressément, est toutefois bien différent de celui que « les Églises » lui donnent <sup>62</sup>.

Les prophètes n'étaient point doués d'une intelligence supérieure. Ils possédaient seulement une imagination plus forte. Cela se voit à toutes les pages de l'Écriture <sup>63</sup>.

Cette théorie, dit Spinoza, est confirmée par le caractère « parabolique et énigmatique de presque toutes les prophéties <sup>64</sup> », aussi bien

<sup>56</sup> *Ibid.*, c. I, p. 20.

<sup>57</sup> *Ibid.*, c. I, p. 20-21. — Voir c. IV, p. 64.

<sup>58</sup> *Ibid.*, c. I, p. 21.

<sup>59</sup> *Ibid.*, c. IV, p. 64: « *Christus non tam Propheta quam os Dei fuit.* »

<sup>60</sup> *Ibid.*, c. IV, p. 64.

<sup>61</sup> *Ibid.*, c. I, p. 21.

<sup>62</sup> *Ibid.*, c. I, p. 21.

<sup>63</sup> *Ibid.*, c. II, p. 29; c. I, p. 21. — Etant doués d'une forte imagination, dit Spinoza, les prophètes ne pouvaient pas être très intelligents. Car c'est une loi psychologique que la vive imagination ne va pas bien avec une bonne intelligence (voir *ibid.*, c. II, p. 29).

<sup>64</sup> *Ibid.*, c. I, p. 28.

que par l'impossibilité où nous sommes de les réduire à quelque loi constante et uniforme <sup>65</sup>.

Du coup, elle nous fait comprendre ce que sont les « vérités qui dépassent l'intelligence ». En effet, les vérités que nous pouvons « déduire des premiers principes » de notre connaissance naturelle sont forcément très limitées. Par contre, les jugements que nous pouvons formuler sur certaines « paroles et images <sup>66</sup> » dépassent de beaucoup les limites de ce qui est « intelligible » pour nous.

Nous avons vu plus haut que d'après Spinoza la connaissance prophétique vient de Dieu de la *même manière* que toutes les autres connaissances. Elles s'expliquent toutes par les forces naturelles de l'homme. Ici il ajoute une remarque importante. Les lois qui gouvernent le mécanisme psychologique des « perceptions et des images prophétiques » ne nous sont pas suffisamment connues <sup>67</sup>. Certains, note Spinoza, recourent ici à « la puissance de Dieu ». Ils oublient sans doute que tout ce qui se fait dans le monde est l'œuvre de la seule puissance de Dieu, comme nous l'avons expliqué plus haut <sup>68</sup>.

Il est vrai que la prophétie est attribuée par l'Écriture à « l'Esprit divin ». Mais qu'est-ce que c'est que l'Esprit divin ?

Pour trouver la réponse à cette question, Spinoza note tout d'abord que ces deux mots : « Esprit » et « divin » se prennent dans l'Écriture dans les sens les plus *variés*. En effet, le mot « Esprit » (ruah א, ל, ו en hébreu) signifie : vent, partie du monde (d'où vient le vent !), respiration (elle implique aussi une espèce de vent !), force, aptitude, jugement, commandement, les affections de l'âme (« spiritus altus » signifie « orgueil » ; « spiritus malus », la haine ou la mélancolie, etc.), enfin l'âme elle-même <sup>69</sup>.

De même, une chose peut être appelée « divine » pour plus d'une raison : parce qu'elle appartient à Dieu (ainsi on dit « la puissance divine ») ; parce qu'elle dépend de Dieu (c'est dans ce sens que Nabu-

<sup>65</sup> *Ibid.*, c. I, p. 29.

<sup>66</sup> *Ibid.*, c. I, p. 28.

<sup>67</sup> *Ibid.*, c. I, p. 28.

<sup>68</sup> *Ibid.*, c. I, p. 28.

<sup>69</sup> *Ibid.*, c. I, p. 21-23.

chodonosor est appelé serviteur de Dieu); parce qu'elle a été dédiée à Dieu (par exemple nous disons: temple de Dieu!); parce qu'elle a été communiquée par les prophètes (la loi de Moïse est appelée ainsi *la loi de Dieu*); parce qu'elle possède certaine qualité à un degré exceptionnel (« les cèdres de Dieu » sont des cèdres très hauts, « les Fils de Dieu », des hommes de haute taille, etc.<sup>70</sup>).

Ce que nous venons de dire, note Spinoza, nous montre qu'on ne saurait rien tirer du mot « Esprit divin » en faveur de la théorie qui attribue la prophétie à une intervention toute particulière de Dieu. Ce mot disait tout simplement que les prophètes se signalaient par une rare puissance, par une piété à toute épreuve, par une connaissance remarquable de la volonté de Dieu. Tout cela jetait la foule dans l'admiration et lui faisait concevoir l'idée d'une intervention spéciale de Dieu<sup>71</sup>.

##### 5. *Certitude engendrée par la Révélation.*

Mais la théorie de la prophétie met Spinoza encore devant un autre problème.

La prophétie se fait, comme nous avons vu plus haut, au moyen de la *perception*<sup>72</sup> et de l'*image*, donc au moyen de « l'imagination » au sens spinoziste<sup>73</sup>. Or l'imagination n'a en soi aucune garantie de la vérité<sup>74</sup>. Comment donc les prophètes pouvaient-ils être sûrs que leurs prophéties venaient de Dieu? Non pas, sans doute, par une autre prophétie! Car ainsi on tomberait dans le *processus in infinitum*. Ils en étaient sûrs par un « signe » spécial qu'ils ne manquaient jamais de demander à Dieu<sup>75</sup>.

<sup>70</sup> *Ibid.*, c. I, p. 23-24. — Voir aussi c. XII, p. 160.

<sup>71</sup> *Ibid.*, c. I, p. 28.

<sup>72</sup> Ce mot ne se trouve pas chez Spinoza. Mais la chose s'y trouve.

<sup>73</sup> Spinoza distingue trois facultés ou plutôt « degrés de la connaissance (*gradus cognitionis*) ». La plus basse, c'est « l'imagination ». Elle comprend à peu près ce que nous avons l'habitude d'appeler « facultés sensibles » (sens externes et internes).

<sup>74</sup> Nous avons parlé longuement de ces problèmes ailleurs.

<sup>75</sup> *Ibid.*, c. II, p. 30. — Dans un seul cas le signe en question n'était pas nécessaire. Savoir, lorsque la prophétie annonçait ce qui était déjà contenu dans la Loi de Moïse. Car alors elle trouvait sa confirmation dans cette Loi même (*ibid.*, c. II, p. 31).

Spinoza mentionne, en passant, encore deux autres critères de l'authenticité divine de la prophétie: la clarté de la Révélation, comparable à nos perceptions dans les circonstances les plus favorables, et la haute vertu morale du prophète. Mais

Remarquons en passant, dit Spinoza, combien la connaissance prophétique était inférieure à notre connaissance naturelle. En effet, celle-ci peut, dans certaines conditions, nous donner une certitude « mathématique », seule certitude digne de ce nom<sup>76</sup>. La connaissance prophétique ne peut nous donner qu'une certitude « morale<sup>77</sup> », qui est une probabilité plus ou moins grande.

Or, comment de cette probabilité passer à la certitude ? Impossible, répond Spinoza. Car le signe en question était toujours quelque fait sensible saisi par « l'imagination ». Aussi ne pouvait-il donner au prophète qu'une « certitude morale », autant dire une probabilité.

Le « signe » avait pour but uniquement de « persuader » le prophète que la Révélation lui venait de Dieu. Aussi devait-il être adapté à la mentalité du prophète. Autant dire, il était tout relatif. C'est pourquoi le signe qui suffisait pour un prophète restait impuissant devant un autre prophète plus exigeant<sup>78</sup>. Du même coup, la prophétie elle-même possédait seulement une valeur relative.

Elle était relative encore à un autre point de vue: elle dépendait de la personnalité du prophète: de son imagination, de son tempérament, de ses idées et de ses préjugés. Si le prophète avait une imagination grossière, il percevait des bœufs, des vaches, etc. S'il était militaire, il voyait des armes et des batailles. S'il vivait à la cour royale, l'image du trône, des dignités, etc., se présentaient à lui spontanément<sup>79</sup>.

Mais les prophéties dépendaient aussi du tempérament du prophète: le prophète naturellement gai recevait des révélations de victoire et de paix. Si, au contraire, il était porté à la tristesse, il ne voyait, dans ses révélations, que la mort, la guerre et toutes les misères. Et ainsi de suite.

Enfin, les prophéties étaient parfois déterminées par les idées et les préjugés du prophète. Ainsi, la naissance du Christ fut révélée

il s'empresse de noter que ces critères pouvaient fournir seulement une certitude morale. Aussi ne dispensaient-ils pas le prophète de demander à Dieu « un signe » (voir *ibid.*, c. II, p. 31).

<sup>76</sup> Spinoza le montre dans d'autres ouvrages, notamment dans le *De Intellectus Emendatione* et dans l'*Ethique*.

<sup>77</sup> *Ibid.*, c. II, p. 30-32; c. XIV, p. 179; c. XV, p. 187.

<sup>78</sup> *Ibid.*, c. II, p. 32.

<sup>79</sup> *Ibid.*, c. II, p. 32-33.



aux mages par l'image d'une étoile, parce qu'ils étaient adonnés à l'astrologie (*nugis astrologicis*<sup>80</sup>).

Ce que nous venons de dire, conclut Spinoza, doit nous servir d'avertissement: chaque fois qu'il s'agit de vérités théoriques (*mere speculativis*), il faut se défier à l'extrême des prophètes. Loin de posséder « toute la connaissance à laquelle les mortels peuvent prétendre<sup>81</sup> », leurs idées sur Dieu, sur ses attributs, sont on ne peut plus simples<sup>82</sup>. Elles ne s'enrichissent pas au contact des révélations. Les prophètes gardaient toujours leurs propres préjugés. C'est ce qui nous explique les contradictions que nous trouvons entre eux<sup>83</sup>. On peut suivre sans méfiance les prophètes seulement « dans ce qui constitue l'objet propre et la substance de la Révélation<sup>84</sup> », dont nous parlerons encore plus bas.

\* \* \*

Les pharisiens, dit Spinoza, ont prétendu que la prophétie était une prérogative exclusive de la nation juive<sup>85</sup>; qu'elle était une des marques principales de leur « élection divine » dont ils étaient si fiers<sup>86</sup>.

Spinoza combat violemment cette opinion. Dieu est immanent à la nature, dit-il<sup>87</sup>. Or un tel Dieu ne peut faire aucune faveur à personne. Avec cela « l'élection » dont parlent les pharisiens perd tout son sens intelligible.

Il est vrai que certaines nations jouissent plus que les autres des bienfaits de la nature. Leur sol est plus riche et plus salubre, leurs frontières les exposent moins au danger d'être envahies par leurs voisins, etc. Tout cela, avec certains autres facteurs que nous connaissons fort mal et que nous attribuons couramment à la bonne « chance »

<sup>80</sup> *Ibid.*, c. II, p. 32.

<sup>81</sup> *Ibid.*, c. II, p. 35.

<sup>82</sup> *Ibid.*, c. II, p. 37; III, p. 48; VII, p. 102-103. — « Les Israélites ne savaient presque rien de Dieu » (*ibid.*, c. II, p. 40).

<sup>83</sup> *Ibid.*, c. II, p. 41-42; c. VII, p. 103-104; c. XII, p. 158.

<sup>84</sup> *Ibid.*, c. II, p. 42.

<sup>85</sup> *Ibid.*, c. III, p. 53.

<sup>86</sup> *Ibid.*, c. III, p. 44.

<sup>87</sup> Spinoza suppose ici son système métaphysique développé dans d'autres ouvrages, notamment dans l'*Ethique*.

(*Fortuna*), assure à la nation une longue paix et la prospérité. En ce sens nous pouvons dire qu'elles sont favorisées par la nature.

Or la nature est identique à *Dieu*, continue Spinoza. Les « lois naturelles » qui président au déroulement des événements cosmiques se confondent avec « les décrets » par lesquels « Dieu » gouverne le monde, le « dirige » et exerce sa « Providence <sup>88</sup> ».

La place que l'individu ou la nation occupe dans le monde n'est pas l'effet du hasard, ni celui du libre arbitre <sup>89</sup>. Elle est entièrement déterminée par les lois naturelles ou « décrets de Dieu ». Aussi peut-elle, dans un certain sens, être appelée « vocation divine ». Si elle est particulièrement avantageuse, nous pouvons la nommer « élection divine <sup>90</sup> ».

C'est précisément en ce sens, dit Spinoza, qu'il faut entendre « l'élection divine » des Juifs. « L'alliance » que Dieu a conclue avec eux était toute temporelle: elle avait pour objet les avantages mentionnés plus haut <sup>91</sup>.

Or les prophètes, comme nous le verrons mieux plus bas, avaient pour mission de prêcher aux hommes la vertu morale, en particulier la justice et la charité <sup>92</sup>.

Entre la prophétie et « l'élection des Juifs » il n'y a donc aucune relation. Aussi l'une n'était-elle pas impliquée dans l'autre. La prophétie ne constituait point le privilège de la nation juive. D'autres nations l'ont eue <sup>93</sup>. Si la Bible ne le mentionne pas, c'est qu'elle ne s'intéresse pas aux gentils <sup>94</sup>.

Les prophètes d'Israël parlaient parfois de « l'alliance éternelle » dont l'objet était la connaissance de Dieu et son amour. Mais ils ne

<sup>88</sup> Spinoza parle souvent de la Providence divine. Mais il l'entend toujours de cette façon-là.

<sup>89</sup> Spinoza nie le libre arbitre de la manière la plus catégorique (voir. *Princ. Phil. Cartes.*, Præf., t. I, p. 132; *Eth.* I, 26, p. 68; I, Append., p. 78-79; II, 35, schol., p. 117; II, 48, p. 129-130; II, 49, p. 130-135; III, 2, schol., p. 142-144; IV, 66, p. 260, etc.).

<sup>90</sup> *Tr. theol.-polit.*, c. III, p. 46-48, 50, 57; voir *ibid.*, Præf., p. 9-10; *ibid.* c. V, p. 69; c. VI, p. 88; c. XIV, p. 173; *Epist. XLII*, t. IV, p. 213.

<sup>91</sup> *Tr. Théol.-pol.*, c. III, p. 49.

<sup>92</sup> *Ibid.*, c. III, p. 49.

<sup>93</sup> *Ibid.*, c. III, p. 50-51.

<sup>94</sup> *Ibid.*, c. III, p. 51.

la promettaient pas aux Juifs seuls, mais en général à toutes les personnes pieuses qui se rencontrent dans toutes les nations du monde <sup>95</sup>.

Mais les Juifs ne désarment pas, dit Spinoza. Pour démontrer que l'alliance conclue entre Dieu et la nation juive était bien « l'alliance éternelle » mentionnée tout à l'heure, ils citent entre autres l'argument suivant: les Juifs ne jouissent plus depuis longtemps du bien-être temporel, ayant perdu leur patrie. Toutefois ils ont pu conserver intacte leur nationalité et, avec elle, les promesses divines spirituelles. C'est cela précisément qui était l'objet de l'alliance entre Dieu et les Juifs.

Spinoza répond: La conservation alléguée tout à l'heure s'explique tout naturellement par la haine universelle que les Juifs s'attirent en raison de leur ostracisme, de leurs cérémonies, et surtout de leur circoncision <sup>96</sup>. Nul besoin de l'élection singulière dont nous parlent les Juifs. D'ailleurs, ajoute sarcastiquement Spinoza, elle n'est pas nécessaire à leur bonheur. Si eux-mêmes pensent autrement, c'est qu'ils n'ont aucune idée du bonheur. Celui-ci ne consiste pas, en effet, « à jouir tout seul d'un bien », mais tout simplement à en jouir. Trouver son bonheur en ce que d'autres en sont exclus, c'est de l'égoïsme, c'est de l'immoralité <sup>97</sup>.

#### 6. *Les miracles et la Révélation.*

Nous avons parlé plus haut des « signes » par lesquels la révélation divine était authentiquée. C'étaient des faits sensibles qu'on attribuait à une intervention toute spéciale de Dieu dans le monde. Ils rentraient donc dans la catégorie des « miracles ».

Les miracles prennent trop de place dans l'Écriture pour que Spinoza songe à éluder le problème qu'ils posent.

Avant de présenter sa théorie du miracle, il nous décrit comment la foule le conçoit.

Elle admet l'existence de deux puissances distinctes dans le monde: la puissance divine et la puissance naturelle. Chaque fois que les

<sup>95</sup> *Ibid.*, c. III, p. 55-56.

<sup>96</sup> *Ibid.*, c. III, p. 56.

<sup>97</sup> *Ibid.*, c. III, p. 44-45; c. II, p. 41.

événements naturels se déroulent selon l'ordre habituel (*solito ordine*), c'est la dernière seule qui agirait. La puissance divine n'interviendrait que pour produire des faits dépassant les forces naturelles. La foule les appelle *miracles*. Ceux-ci seraient, selon elle, la meilleure preuve de l'existence de Dieu et de sa providence<sup>98</sup>.

Pour réfuter le miracle, Spinoza s'attache tout d'abord à démontrer que rien ne peut se faire contre la nature. Son argument est le suivant: la volonté de Dieu est identique à son intelligence. Par conséquent les « décrets » de Dieu sont aussi nécessaires que sa connaissance. Autant dire, ils sont « mathématiquement » nécessaires. Ainsi que du triangle découlent nécessairement certaines propriétés, de Dieu viennent les décrets.

Or les décrets de Dieu ne sont qu'un autre nom pour désigner les lois naturelles. Celles-ci sont donc « mathématiquement » nécessaires. Aussi toute exception aux lois naturelles perd tout sens intelligible. Elle devient absurde. Car affirmer que « Dieu fait quelque chose contre les lois naturelles », c'est dire qu'il agit contre sa propre essence<sup>99</sup>.

Loin de nous fournir la meilleure preuve de l'existence de Dieu — comme la foule le prétend, — le fait qui serait en contradiction avec la nature en ferait douter fortement. Car il nous enlèverait la confiance que nous avons naturellement dans les premiers principes logiques, base de toute notre connaissance certaine<sup>100</sup>.

Pour donner au miracle quelque sens intelligible il faut le définir par rapport aux opinions de la foule: le miracle, ce serait un événement dont la foule ne sait pas expliquer l'origine ou, encore mieux, ce serait un événement que la foule admire grandement parce qu'elle le croit différent des événements de la vie journalière. En effet, la foule, dit Spinoza, croit expliquer la chose, lorsqu'elle peut dire qu'elle ressemble aux autres choses connues par l'expérience<sup>101</sup>.

<sup>98</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 81.

<sup>99</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 83, 85.

<sup>100</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 85-86.

<sup>101</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 99; c. I, p. 23-24.

Mais même au moyen du miracle ainsi entendu, note Spinoza, on ne saurait jamais démontrer l'existence de Dieu ou de sa providence. En effet, toute démonstration doit être claire et distincte. Or le miracle ne l'est point, puisque ceux-là mêmes qui l'admettent le considèrent comme dépassant notre intelligence, et partant comme quelque chose de mystérieux, d'obscur <sup>102</sup>.

De plus, quelque grand que soit le fait appelé « miracle », il est toujours limité. Or, pour être produit, le fait limité n'exige point une cause illimitée, Dieu. Une cause finie suffit <sup>103</sup>.

Ce que nous venons de dire à propos de l'existence de Dieu, vaut aussi, note Spinoza, pour la Providence. Celle-ci ne peut point se prouver par le miracle. Par contre, elle se prouve aisément en considérant « l'ordre fixe et immuable de la nature <sup>104</sup> ».

Spinoza ajoute encore quelques considérations appelées à confirmer ses conclusions. L'Écriture enseigne que « les miracles peuvent être produits par de faux prophètes » pour détourner la foule du culte du vrai Dieu <sup>105</sup>. De plus, les Juifs, qui ont été témoins de tant de miracles, n'ont pu se former aucun vrai concept de Dieu. Ainsi, à peine Moïse s'était-il éloigné d'eux, qu'ils se firent des dieux visibles: ils adorèrent comme leur Dieu . . . un veau <sup>106</sup> !

La théorie du miracle que nous avons esquissée tout à l'heure, dit Spinoza, loin d'être en contradiction avec l'Écriture, y est clairement contenue. En effet, d'après l'Écriture « les décrets de Dieu, ses commandements, et partant, sa providence ne sont autre chose que l'ordre de la nature ». C'est pourquoi quand l'Écriture dit que quelque chose a été produite par Dieu, elle veut dire « qu'elle a été produite par Dieu grâce aux lois et à l'ordre de la nature », et non pas, comme la foule le croit, « en contradiction » avec ces lois et avec cet ordre <sup>107</sup>.

<sup>102</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 85-86; c. VII, p. 99.

<sup>103</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 86.

<sup>104</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 86.

<sup>105</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 87; c. VII, p. 99.

<sup>106</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 87.

<sup>107</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 86.

Ainsi, par exemple, Dieu a révélé à Saül qu'il lui enverrait Saül. Or, comment le lui a-t-il envoyé ? Comme un homme envoie son domestique, peut-être ? Nullement. Il le lui a envoyé par « l'ordre de la nature » : Saül, ne pouvant pas retrouver ses ânes perdus, se rendit à l'endroit où se trouvait Samuel pour lui demander où il fallait les chercher <sup>108</sup>.

Il est hors de doute que tout ce que l'Écriture raconte s'est passé tout naturellement. Si toutefois elle rapporte certains événements directement à l'action de Dieu, c'est seulement parce que, comme nous l'avons démontré, elle n'a pas l'habitude d'expliquer les choses par leurs causes secondes <sup>109</sup>.

Certaines circonstances du miracle rapportées par l'Écriture semblent à Spinoza confirmer sa théorie. Il cite à cet effet les circonstances dans lesquelles Élisée et le Christ ont rendu la vue aux aveugles. Mais il faut supposer, dit-il, que tous les miracles ont été produits dans des circonstances très spéciales bien que l'Écriture ne les mentionne pas. Cela est particulièrement frappant pour les miracles rapportés dans les chants poétiques <sup>110</sup>.

Toutefois l'Écriture nous parle de certains miracles qui sont absolument en contradiction avec les lois naturelles. Comment dans ce cas-là Spinoza pourra-t-il expliquer « naturellement » leur origine ? Voici sa réponse : « Il faut absolument croire (*plane credendum est*) qu'ils ont été ajoutés à l'Écriture par des hommes sacrilèges <sup>111</sup>. » Peu importe l'intention pour laquelle ils l'ont fait. Parfois ils ont voulu tout simplement édifier le lecteur <sup>112</sup>. C'est même à cette intention que le miracle doit sa première origine : les Juifs, voulant démontrer aux gentils que leurs dieux visibles : Soleil, Terre, Lune, Eau, Air, etc., sont soumis au pouvoir du Dieu invisible, se mirent à leur raconter ses exploits, ses « miracles <sup>113</sup> ». Parfois certaines circonstances qui rendent le miracle réfractaire à toute explication naturelle ont été

<sup>108</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 86, 95.

<sup>109</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 90, 91.

<sup>110</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 90.

<sup>111</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 91.

<sup>112</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 92.

<sup>113</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 82.

ajoutées par le témoin oculaire du miracle, en vue de l'*expliquer* : comme il dépassait ses capacités à lui, il a inventé une explication « surnaturelle » en conformité avec son jugement sur le fait<sup>114</sup>. Les chroniques et l'histoire contiennent moins des faits que des opinions des hommes sur eux<sup>115</sup>. C'est pourquoi pour bien interpréter les récits des miracles il est très important de connaître les idées de ceux qui ont, les premiers, raconté le fait, et celles de celui qui l'a décrit<sup>116</sup>. Enfin il faut, dans l'étude des miracles, bien voir si le fait rapporté par l'Écriture n'était pas par hasard tout simplement une *représentation imaginaire* du prophète<sup>117</sup>.

### 7. *La loi divine.*

Nous devons encore expliquer le mot « loi ». On sait quelle importance il a dans l'enseignement des prophètes. Leur mission principale n'était-elle pas de proclamer au peuple la « loi » de Dieu ?

Or ce fait apparemment si simple nous met devant un problème bien compliqué.

En effet, la volonté de Dieu est, d'après Spinoza, identique à son intelligence<sup>118</sup>, puisque c'est par le même acte que Dieu a conçu les propriétés mathématiques du triangle et les a voulues. C'est pourquoi ce qui a été décrété par Dieu se réalise nécessairement. Aucune résistance n'est possible.

Or l'Écriture mentionne des lois auxquelles les hommes ont refusé d'obéir. Telle est par exemple la loi qu'Adam avait reçue au Paradis.

Pour lever la difficulté, Spinoza prétend que ce n'est pas d'une loi qu'il s'agissait alors. « Dieu a seulement révélé à Adam le mal qui l'attendrait s'il s'avisait de manger le fruit<sup>119</sup>. » Si Adam lui-même considérait cette révélation comme une « loi », c'est qu'il n'avait pas une idée nette de Dieu. Il se le représentait comme un « prince »

<sup>114</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 92.

<sup>115</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 92.

<sup>116</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 92.

<sup>117</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 92-94.

<sup>118</sup> *Eth.*, I, 17, cor. II, t. II, p. 61-62. — Voir *Eth.*, I, 16, p. 60.

<sup>119</sup> *Ibid.*, c. IV, p. 63. — Ce récit d'ailleurs n'était pour Spinoza qu'une « parabole » (*ibid.*, c. IV, p. 66-68).

promulguant ses décrets comme bon lui semble. Il ne connaissait pas le « Dieu-Nature ».

De même c'est seulement grâce à une connaissance fort inexacte de Dieu que le décalogue a pu être considéré comme une « loi divine <sup>120</sup> ».

Qu'est-ce donc que la loi de Dieu ? Pour répondre à cette question Spinoza commence par établir la notion générale de la loi. « C'est une manière de vivre que l'homme se prescrit à soi-même ou aux autres en vue d'une fin <sup>121</sup>. » C'est dans ce sens au moins que le mot « loi » était pris premièrement. Si l'on parle des « lois naturelles », on le fait par une espèce de métaphore (*per translationem* <sup>122</sup>).

Comme les hommes ne saisissent pas facilement la vraie fin de la loi, le législateur est obligé d'en établir une autre plus à la portée de la foule: récompenses et punitions <sup>123</sup>. Par-là même la loi devient une espèce de frein semblable à celui qu'on met dans la bouche du cheval; d'où aussi les expressions: « vivre sous la loi », « servir » la loi <sup>124</sup>. De fait, si quelqu'un, par exemple, rend à autrui ce qui lui est dû seulement parce qu'il craint le supplice, il est vraiment un esclave. Faisant le bien uniquement par contrainte (*coactus*), il ne doit pas non plus être appelé « juste <sup>125</sup> ».

Par contre, celui qui rend à autrui ce qui lui est dû parce qu'il veut se conformer à cette règle de conduite qui lui paraît raisonnable, agit vraiment par son propre « décret », donc en pleine liberté. Et son action mérite alors d'être qualifiée de « juste <sup>126</sup> ».

On peut distinguer la loi en « humaine » et en « divine ». La première a pour fin « la conservation de la vie et de l'État »; la

<sup>120</sup> *Ibid.*, c. IV, p. 63.

<sup>121</sup> *Ibid.*, c. IV, p. 58.

<sup>122</sup> *Ibid.*, c. IV, p. 58.

<sup>123</sup> Spinoza note ici que si tous les hommes suivaient leur raison, aucune loi ne serait nécessaire à la société humaine (*ibid.*, c. V, p. 73-74, 76. Cf. aussi p. 65).

<sup>124</sup> *Ibid.*, c. IV, p. 59.

<sup>125</sup> *Ibid.*, c. IV, p. 59.

<sup>126</sup> *Ibid.*, c. IV, p. 59.



seconde, « *le bien suprême* », c'est-à-dire la vraie connaissance de Dieu et son amour<sup>127</sup>.

Que notre « bien suprême » (*summum bonum*) consiste uniquement dans la connaissance de Dieu et dans son amour, Spinoza le démontre de la manière suivante. La meilleure partie de nous-mêmes, c'est notre intelligence. Par conséquent notre bien suprême consistera dans la perfection de cette puissance. Or la perfection de l'intelligence, c'est la connaissance parfaite, c'est-à-dire la connaissance claire et distincte. Mais nous avons démontré ailleurs<sup>128</sup> qu'une telle connaissance ne nous vient que de la connaissance de Dieu (*a sola Dei cognitione*). Voilà pourquoi « notre bien suprême » dépend de la connaissance de Dieu; bien plus, il « consiste en elle ». Mais comme on ne peut pas connaître Dieu sans l'aimer, l'amour de Dieu suit nécessairement la connaissance de Dieu. Et ces deux actes: connaissance de Dieu et son amour constituent notre « bien suprême », notre « béatitude<sup>129</sup> ».

Spinoza note en passant que la loi humaine peut aussi parfois être appelée « loi divine ». Cela aura notamment lieu si la loi humaine « a été sanctionnée par la révélation ». C'est seulement dans ce sens que la loi mosaïque serait appelée « divine<sup>130</sup> ».

Comment distinguer la loi divine de la loi humaine ? Rien de plus facile, nous répond Spinoza. La loi divine possède certaines notes caractéristiques qui font défaut à la loi humaine.

La loi divine est tout d'abord universelle, c'est-à-dire commune à tous les hommes. Cela se comprend aisément. Cette loi ne se déduit-elle pas de la nature humaine universelle<sup>131</sup> ?

En deuxième lieu, elle ne se fonde pas sur des histoires ni par conséquent sur la foi (*fidem historiarum*). Encore cette note carac-

<sup>127</sup> *Ibid.*, c. IV, p. 59. — Remarquons-le bien, Spinoza ne distingue pas « la loi divine » et « la loi humaine » en raison de leur « origine », mais en raison de leur « fin » respective. C'est que dans les suppositions panthéistes toute loi a la même origine: elle nous vient de Dieu.

<sup>128</sup> *De intellectus emendatione: Ethica*, part. I.

<sup>129</sup> *Ibid.*, c. IV, p. 60.

<sup>130</sup> *Ibid.*, c. IV, p. 61.

<sup>131</sup> *Ibid.*, c. IV, p. 61.

téristique ne présente-t-elle aucune difficulté. La loi divine est déduite de la nature humaine comme telle. D'ailleurs la connaissance appuyée sur l'histoire est une connaissance imparfaite. Aussi ne peut-elle nous donner le vrai bonheur. La loi divine seule peut le faire.

La troisième note caractéristique de la loi divine, c'est qu'elle se passe entièrement des cérémonies. En effet, d'après Spinoza, les cérémonies sont des actions indifférentes en elles-mêmes, mais qui sont considérées comme bonnes uniquement grâce à une législation<sup>132</sup>. Et celle-ci les institue en vue de l'État: elles sont appelées à favoriser son unité, sa conservation, sa prospérité. Leur sanction est toute temporelle: certains avantages matériels ou le plaisir<sup>133</sup>. Elles lient moins les individus que la société. Aussi est-ce par la société qu'elles doivent, pour la plupart, être accomplies.

Mais cela nous amène à la quatrième note caractéristique de la loi divine. Elle a trait à sa sanction. Celle-ci, dit Spinoza, ne consiste plus dans un avantage (ou désavantage) attaché par un décret arbitraire à son observation. Elle se confond avec la loi elle-même. En effet, « la récompense » (*summum præmium*) de la loi divine, c'est la connaissance de Dieu et son amour<sup>134</sup>, et « la punition », c'est l'ignorance de Dieu et la privation de son amour, qui ont pour conséquences naturelles l'esclavage de la chair, les troubles de l'esprit<sup>135</sup>.

#### 8. La « religion catholique ».

La religion a été donnée aux Juifs par écrit et sous forme de « loi », « loi de la Patrie ». C'est qu'ils étaient alors, au point de vue mental, au niveau « des enfants<sup>136</sup> ».

Mais déjà Moïse et Jérémie leur faisaient entrevoir le temps où « Dieu inscrira sa Loi dans leurs cœurs<sup>137</sup> ». C'est ce qui a lieu dans la religion catholique. Celle-ci est vraiment « inscrite aux cœurs des hommes », « à leur intelligence<sup>138</sup> ».

<sup>132</sup> *Ibid.*, c. IV, p. 62.

<sup>133</sup> *Ibid.*, c. V, p. 70.

<sup>134</sup> *Ibid.*, c. IV, p. 62; c. VI, p. 88; c. III, p. 44-45; c. II, p. 41.

<sup>135</sup> *Ibid.*, c. IV, p. 62, 69.

<sup>136</sup> *Ibid.*, c. XII, p. 159, 163. — Voir aussi c. XIII; c. IV, p. 63-64.

<sup>137</sup> *Ibid.*, c. XII, p. 159; c. XVIII, p. 221.

<sup>138</sup> *Ibid.*, c. XII, p. 158.

Mais la religion catholique n'est pas à confondre avec une branche quelconque du christianisme, nous avertit Spinoza. Elle existait de tout temps, elle « est commune à tout le genre humain <sup>139</sup> ». En effet, elle est seulement un autre nom de « la loi de Dieu » dont nous avons parlé tout à l'heure <sup>140</sup>, de « l'alliance éternelle ». C'est elle qui est véritablement « le Verbe de Dieu <sup>141</sup> ».

Étant déduite « de la nature humaine », elle est par là même « la plus naturelle <sup>142</sup> ». Elle est aussi la seule vraie <sup>143</sup>. Bien plus, l'argument le plus solide — que dis-je — l'argument unique en faveur de la « divinité de l'Écriture », c'est qu'elle enseigne sans erreur cette religion <sup>144</sup>. Et si l'on appelle Dieu l'auteur de la Bible, c'est précisément à cause de la religion catholique qui y est contenue <sup>145</sup>, et non pas parce que Dieu aurait composé un certain nombre de livres <sup>146</sup>. Si les livres de l'Écriture étaient moins nombreux, la religion catholique n'en souffrirait point, comme elle ne souffre point de la perte de certains livres mentionnés dans la Bible <sup>147</sup>.

Mais faudrait-il en conclure que l'Écriture est inutile ? Loin de nous de le prétendre, dit Spinoza. Au contraire, elle est très utile. On peut le démontrer facilement. Voici comment.

Si l'on veut faire faire à quelqu'un quelque chose ou l'en détourner, il faut tout d'abord gagner à cette idée son intelligence. Pour cet effet on se servira du raisonnement logique ou de l'expérience <sup>148</sup>.

Le raisonnement logique obtient son effet, lorsqu'on a affaire à une personne suffisamment intelligente. Car il implique souvent une longue série d'arguments bien compliqués. Mais lorsqu'il s'agit du commun des hommes, il est préférable de se servir de l'expérience.

<sup>139</sup> *Ibid.*, c. XII, p. 162.

<sup>140</sup> *Ibid.*, c. XII, p. 164.

<sup>141</sup> *Ibid.*, c. XII, p. 158, 159, 162.

<sup>142</sup> *Ibid.*, c. XII, p. 163.

<sup>143</sup> *Ibid.*, c. XII, p. 163.

<sup>144</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 99; c. XIII, p. 165-166.

<sup>145</sup> *Ibid.*, c. XII, p. 163.

<sup>146</sup> *Ibid.*, c. XII, p. 163.

<sup>147</sup> *Ibid.*, c. XII, p. 163.

<sup>148</sup> *Ibid.*, c. V, p. 76.

Or l'Écriture était destinée à toute la nation juive; ou mieux, elle était destinée à toute l'humanité. Voilà pourquoi ses enseignements devaient se faire au moyen de l'expérience, autant dire, au moyen des faits historiques conservés dans certains récits édifiants<sup>149</sup>. Le raisonnement logique n'aurait obtenu aucun effet.

Certes, cette méthode d'enseigner ne nous donne pas la connaissance claire de la nature de Dieu, de la manière dont il exerce sa providence. Mais elle suffit à illuminer la foule pour la maintenir « dans l'obéissance et dans la dévotion<sup>150</sup> ». Aussi doit-elle connaître les récits bibliques. Certes, non pas tous, mais ceux qui sont nécessaires pour le but mentionné. Et l'État doit pourvoir à ce qu'il existe toujours des pasteurs capables de les lui enseigner<sup>151</sup>.

C'est sous forme de récits bibliques que la foule doit apprendre « la religion catholique », qui se réduit à « l'obéissance à Dieu<sup>152</sup> » par la pratique fidèle de l'amour de Dieu, par la justice et la charité envers le prochain<sup>153</sup>. Cette obéissance implique, il est évident, certaines vérités fondamentales sur Dieu, notamment celle de son existence et de sa providence<sup>154</sup>, vérités facilement accessibles à tout le monde (*a quovis tardissimo*<sup>155</sup>). Les affirmations d'ordre théorique (la nature de Dieu ou celle de sa providence par exemple) n'appartiennent pas à la religion catholique. Aussi peut-on les ignorer.

Ce que nous venons de dire sur la religion catholique, note Spinoza, nous fait comprendre ce que c'est que la « foi ». Pour beaucoup elle serait l'acte de notre intelligence par lequel nous admettons comme vraies certaines assertions indémontrées ou même indémontrables<sup>156</sup>. Spinoza s'indigne contre cette opinion qui lui paraît faire de l'homme « un automate<sup>157</sup> ».

La « foi », d'après Spinoza, c'est « l'ensemble des idées sur Dieu, dont l'ignorance enlève inévitablement l'obéissance envers Dieu, et

<sup>149</sup> *Ibid.*, c. V, p. 77; c. XV, p. 185-186.

<sup>150</sup> *Ibid.*, c. V, 78.

<sup>151</sup> *Ibid.*, c. V, p. 79.

<sup>152</sup> *Ibid.*, c. XIII, p. 167-168; c. XIV, p. 174.

<sup>153</sup> *Ibid.*, c. XIII, p. 168; c. XIV, p. 174.

<sup>154</sup> *Ibid.*, c. XIII, p. 168, 171; c. XIV, p. 175.

<sup>155</sup> *Ibid.*, c. XIII, p. 168, 172.

<sup>156</sup> *Ibid.*, c. XIII, p. 170.

<sup>157</sup> *Ibid.*, c. XIII, p. 170.

vice versa, dont la connaissance s'impose par le fait même qu'on pratique l'obéissance <sup>158</sup> ». Cette définition n'a pas besoin d'être expliquée, nous dit Spinoza. Elle est un corollaire de sa doctrine sur la religion catholique <sup>159</sup>. Nous pouvons seulement en tirer certaines conclusions de grande importance pratique.

Tout d'abord la foi ne donne pas le salut par elle-même, mais par l'obéissance qu'elle implique. C'est en ce sens, note Spinoza, qu'il faut entendre les paroles de saint Jacques: la foi sans œuvres est morte <sup>160</sup>. Autre conclusion: « Celui qui est véritablement obéissant, possède nécessairement la foi vraie qui donne le salut. » On est « fidèle » ou « infidèle », « pieux » ou « impie » à cause de ses œuvres: bonnes ou mauvaises <sup>161</sup>, et non pas à cause des dogmes qu'on professe <sup>162</sup>.

C'est aussi au moyen de ce critère que l'on déterminera « les dogmes de la foi catholique ». Seuls les dogmes dont la connaissance rend l'obéissance possible et dont l'ignorance la rend impossible, appartiennent à la foi catholique <sup>163</sup>. Ils sont peu nombreux. Nous y avons fait allusion plus haut. Tous les « mystères » en sont bannis <sup>164</sup>. Ceux-ci, ajoute Spinoza, ne se trouvent pas non plus dans l'Écriture. Si beaucoup les y trouvent, c'est qu'ils y introduisent « des fictions d'Aristote et de Platon <sup>165</sup> ».

La religion catholique, nous assure Spinoza, existait bien longtemps avant Jésus-Christ. Elle était enseignée dans l'Ancien Testament. En effet, les prophètes ne prêchaient que « l'obéissance à Dieu ». Seulement ils « l'adaptaient » à la mentalité de la foule ignorante <sup>166</sup>. Mais même le Christ, qui la prêchait de la manière la plus ouverte <sup>167</sup>, la présentait cependant parfois sous forme de « lois » et de paraboles <sup>168</sup> pour se mettre à la portée de la foule.

<sup>158</sup> *Ibid.*, c. XIV, p. 175.

<sup>159</sup> *Ibid.*, c. XIV, p. 175.

<sup>160</sup> *Ibid.*, c. XIV, p. 175.

<sup>161</sup> *Ibid.*, c. XIV, p. 175-176.

<sup>162</sup> *Ibid.*, c. XIV, p. 176.

<sup>163</sup> *Ibid.*, c. XIV, p. 177.

<sup>164</sup> *Ibid.*, c. XIII, p. 168.

<sup>165</sup> *Ibid.*, c. XIII, p. 167.

<sup>166</sup> *Ibid.*, c. XIV, p. 173.

<sup>167</sup> *Ibid.*, c. XI, p. 156. — Voir aussi *Annotatio* XXVII, p. 262.

<sup>168</sup> *Ibid.*, c. IV, p. 65; c. II, p. 43.

Quant aux Apôtres, ils enseignaient la religion tantôt comme prophètes<sup>169</sup>, tantôt comme docteurs<sup>170</sup>. C'est en qualité de prophètes qu'ils « prêchaient l'histoire du Christ<sup>171</sup> » et la confirmaient par « des signes<sup>172</sup> ». C'est en qualité de docteurs qu'ils donnaient à la foule des conseils et des explications suivant leurs idées particulières<sup>173</sup>. C'est de cette manière qu'ils « ont construit la religion sur des fondements différents<sup>174</sup> ». Les nombreux schismes qui de tous temps ont divisé l'Église prennent ici leur origine<sup>175</sup>. Mais le résumé de leur enseignement (*eius summa*) se réduit à « la religion catholique » au sens que nous lui avons donné plus haut. Ils s'abstenaient de toutes « spéculations philosophiques ».

Ainsi qu'autrefois on adaptait l'Écriture à la mentalité de la foule, aujourd'hui chacun reste libre de se l'adapter dans la mesure où cela le fait mieux pratiquer « la religion catholique ». C'est pourquoi, dit Spinoza, je n'accuse point d'impiété les sectateurs qui interprètent les paroles de l'Écriture selon leurs propres opinions. Je leur reproche seulement de refuser la même liberté aux autres<sup>176</sup>.

En vertu du même principe Spinoza rejette l'autorité du pontife romain dans les choses religieuses: elle lui paraît absolument superflue<sup>177</sup>.

Et il conclut triomphalement: la notion de la foi catholique que nous venons de développer mettra fin aux controverses qui déchirent l'Église et rendra la paix tant désirée à l'État<sup>178</sup>.

Elle donne aussi la meilleure solution du problème âcrement discuté sur les relations de la théologie et de la philosophie. En vérité, il n'y en a point. Théologie et philosophie sont entièrement indépendantes et autonomes<sup>179</sup>.

<sup>169</sup> *Ibid.*, c. XI, p. 151.

<sup>170</sup> *Ibid.*, c. XI, p. 151, 157.

<sup>171</sup> *Ibid.*, c. XI, p. 156; c. XII, p. 166.

<sup>172</sup> *Ibid.*, c. XI, p. 156.

<sup>173</sup> *Ibid.*, c. XI, p. 156. — Au dire de Spinoza, seul saint Paul ferait ici une exception. Il parlait « en philosophe » (*ibid.*, c. XI, p. 158).

<sup>174</sup> *Ibid.*, c., XIV, p. 157.

<sup>175</sup> *Ibid.*, c. XIV, p. 157.

<sup>176</sup> *Ibid.*, c. XIV, p. 173.

<sup>177</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 116.

<sup>178</sup> *Ibid.*, c. XIII, p. 177, 179.

<sup>179</sup> *Ibid.*, c. XIV, 179-180.

Enfin, elle nous montre l'attitude à prendre dans le débat entre les « dogmatistes » (*dogmatici*) et les « sceptiques » (*sceptici*) au sujet de la supériorité relative de la raison ou de l'Écriture. Les premiers, avec Maïmonides, prétendaient que c'est l'Écriture que nous devons toujours plier à la raison. Les derniers, avec R. Jehuda Alpakhar, que c'est la raison qui doit être soumise à l'Écriture<sup>180</sup>.

Spinoza critique sévèrement les deux théories rivales. La raison et l'Écriture jouissent d'une indépendance absolue chacune dans leur domaine respectif. Chacune part de ses propres principes, chacune suit ses propres méthodes, chacune se sert de ses propres critères<sup>181</sup>.

## II. — CRITIQUE.

Venons à quelques observations critiques des théories scripturaires de Spinoza.

Nous serons bref. La meilleure critique de ces théories, est, à notre sens, leur exposition loyale. Et c'est cela précisément que nous avons tâché de faire dans les pages précédentes.

La religion « révélée », comme on le sait, implique l'existence d'un Dieu capable d'entrer en relation avec ses créatures pour leur communiquer ses idées intimes et ses desseins particuliers à leur égard. Elle implique donc l'existence d'un Dieu doué d'intelligence et de libre arbitre, l'existence d'un Dieu personnel.

Ce n'est pas tout. Pour que nous puissions croire à la « parole » de Dieu, nous devons être bien certains qu'elle vient vraiment de lui.

Cette certitude ne peut être fournie par aucune créature. C'est évident. Et sur cela Spinoza avait parfaitement raison. Elle doit nous venir de Dieu lui-même. Mais comment ? Au moyen d'une autre parole ? Mais ainsi, on le voit bien, nous nous engagerions dans un *processus in infinitum*, puisque cette autre parole devrait, à son tour, être confirmée par une nouvelle parole, et ainsi à l'infini.

Si Dieu veut réellement se faire entendre de ses créatures raisonnables, il doit se réserver quelque moyen par lequel elles pourraient

<sup>180</sup> *Ibid.*, c. XV, p. 180-184.

<sup>181</sup> *Ibid.*, c. XV, p. 181, 185-188.

reconnaître infailliblement son intervention spéciale dans le monde. Ce moyen, c'est précisément le miracle. En arrêtant soudainement le cours d'événements naturels, le miracle crée dans notre esprit un vif étonnement, une angoisse. Pour en sortir nous sommes poussés à en chercher l'explication. Et ainsi, bon gré mal gré, mais toujours en conformité avec notre nature raisonnable, nous sommes amenés à entendre Dieu.

Le miracle, on le voit bien, s'attache intimement à la destinée surnaturelle de l'homme. En effet, si Dieu, pour faire marcher la machine du monde, avait besoin de la pousser de temps à autre par une intervention surnaturelle, par un miracle, il ressemblerait singulièrement à un mécanicien peu habile.

Ce que nous avons dit suffit pour comprendre l'attitude de Spinoza par rapport à la Révélation. En effet, admettre la Révélation tout en soutenant que Dieu est identique à la nature, c'est vouloir concilier les contradictoires. Spinoza s'en rendait parfaitement compte. Cela saute aux yeux à chaque page de son *Traité théologico-politique*. Il fallait donc supprimer l'un des deux termes opposés: l'immanence de Dieu ou la Révélation.

Or l'immanence de Dieu paraissait à Spinoza « mathématiquement » établie dans ses ouvrages antérieurs, notamment dans le *Court Traité* et dans la première partie de l'*Éthique*. Elle constituait une des poutres principales de sa construction métaphysique. Il ne pouvait l'abandonner sans faire écrouler toute sa philosophie.

Et il ne l'a jamais abandonnée. C'est elle aussi qui constitue le point de départ de ses recherches exégétiques. Au début même de son *Traité théologico-politique*, il note expressément: « Tout ce qui arrive dans la Nature (*omnia naturalia*) est œuvre de Dieu (*Dei opera sunt*); tout existe, tout agit par la puissance divine seule (*per solam divinam potentiam* <sup>182</sup>). » « La puissance de la Nature n'est rien autre chose que la puissance de Dieu <sup>183</sup>. »

<sup>182</sup> *Ibid.*, c. I, p. 23-24.

<sup>183</sup> *Ibid.*, c. I, p. 28.



En vertu de ces principes, Spinoza rejette comme une folie (*stulte*) toute intervention surnaturelle de Dieu dans le monde<sup>184</sup>. Par là même toute idée de la Révélation divine est *d'avance exclue*.

D'ailleurs qu'est-ce que le Dieu de Spinoza pourrait nous « révéler » ? Nous chercherions en vain dans son « essence » quelques idées. En effet, d'après Spinoza, l'essence de Dieu est « constituée » par les attributs. Or les « idées » n'appartiennent pas aux attributs. Elles sont « modes » de Dieu. Comme telles, elles constituent ses « créatures », leur être et leur activité. Elles existent donc dans les hommes, dans les animaux, dans les végétaux et en général, dans toutes les choses. Tout dans la nature est animé, bien qu'à des degrés différents<sup>185</sup>.

Il n'existe aucune idée que Dieu se soit réservée. Par là même le mot « mystère » est vide de sens. Tout est patent en Dieu. Et nous pouvons le saisir par nos forces naturelles. D'autant plus que le Dieu de Spinoza, n'ayant pas de libre arbitre, ne pense que des choses « mathématiquement » nécessaires. Or les choses mathématiquement nécessaires se laissent saisir par le raisonnement mathématique pourvu qu'il soit suffisamment vigoureux. N'est-ce pas pour cela précisément que Spinoza a imaginé de suivre, en philosophie, « la méthode géométrique » ?

Ayant, une fois pour toutes, écarté toute idée de surnaturel, Spinoza ne pouvait plus sérieusement envisager l'institution divine de l'Église ni apprécier le sens de la Tradition. L'Écriture est devenue pour lui la seule source d'information sur la Révélation divine. Mais cette Écriture était soigneusement dépourvue de tout élément surnaturel. Il l'étudiait comme on étudie toute « science naturelle ». Le mot vient de lui. Tous les faits rapportés dans l'Écriture doivent avoir une explication naturelle. Et Spinoza s'ingéniera à en trouver une.

Pour cet effet, il mettra à profit les particularités de la langue hébraïque qu'il connaissait fort bien. On sait que, cédant aux instances de ses amis, Spinoza s'est même mis à composer *more geometrico*

<sup>184</sup> *Ibid.*, c. I, p. 28.

<sup>185</sup> *Eth.*, II, 3, schol., p. 96: *omnia animata sunt*.

une grammaire de cette langue pour leur faciliter l'étude de l'Écriture<sup>186</sup>.

Il recourait à l'histoire, aux usages des Orientaux, aux proverbes, etc. Les remarques qu'il fera à ce propos, les hypothèses qu'il émettra pour éclaircir certains passages de l'Écriture ne manqueront pas d'être fort suggestives.

Lambert de Velthuysen, contemporain de Spinoza, tout en critiquant sévèrement la tendance «areligieuse» et «déiste» du *Traité théologico-politique*, ajoute toutefois que son auteur lui fait l'effet d'un homme fort capable<sup>187</sup>.

Cet éloge ne nous paraît pas trop exagéré. La critique que Spinoza fait des extravagances des cabbalistes et des théories des rabbins, dont il avait suivi l'enseignement pendant de longues années, mérite bien notre attention.

Spinoza a bien vu, par exemple, que la Bible n'avait point pour but de nous enseigner la science; que, lorsque les écrivains sacrés font allusion aux théories scientifiques, ils entendent suivre les opinions courantes d'alors qui ne sont nullement garanties par Dieu.

Il combat partout le concordisme à outrance des rabbins et de «certains théologiens». En quoi il n'avait pas tort. Ainsi les jours dont nous parle la Bible sont bien de vingt-quatre heures; les mots «toute la terre», «tous les hommes», etc., que nous trouvons dans les récits bibliques ne doivent pas être privés de leur sens naturel; l'arrêt du soleil dans son parcours diurne, le déluge, etc., doivent être pris dans leur sens obvie. Et ainsi de suite.

De même, Spinoza a bien remarqué ce qu'il y a d'in vraisemblable dans la théorie d'après laquelle la loi de Moïse aurait été «dictée» tout entière par Dieu lui-même. On sait qu'Origène, qui suivait cette opinion, était fort embarrassé pour expliquer l'infériorité de certaines lois judaïques par rapport à la législation grecque, qui était toutefois l'œuvre de la seule raison. Nous savons comment il sortit de cette

<sup>186</sup> Elle est restée inachevée à cause de la mort prématurée de l'auteur (voir *éd. cit.*, vol. I, p. 286-401).

<sup>187</sup> *Ibid.*, *Epist.* XLII (ad Jacob. Ostens), t. IV, p. 207.

difficulté. « Si nous nous attachons à la lettre, de manière à interpréter les prescriptions légales dans le sens où elles sont comprises par les juifs et par le commun des esprits, je rougirais d'avouer que Dieu eût donné de pareilles lois<sup>188</sup>. » « Si nous ne prenons toutes ces choses dans un sens différent de celui que présente la lettre du texte, elles sont plutôt un obstacle pour la religion chrétienne qu'une source d'édification<sup>189</sup>. » Origène sort donc de l'antinomie en affirmant que les lois ne doivent pas être toujours prises à la lettre. D'éminents exégètes de nos jours croient que Dieu « a pris des coutumes en l'état, il les a approuvées; Moïse a pu cependant, d'après son inspiration, les améliorer en les transformant<sup>190</sup> ». Cette manière d'agir expliquerait bien le progrès que nous constatons dans la législation judaïque. Elle semble mieux correspondre à la sagesse de Dieu qui respecte la liberté des hommes et conduit tout doucement toute chose à sa fin<sup>191</sup>.

Spinoza présente d'intéressantes objections à la théorie suivant laquelle le Pentateuque dans sa forme actuelle aurait été rédigé tout entier par Moïse lui-même. Il soutient que seulement certaines parties du Pentateuque reconnaissent ainsi Moïse pour leur auteur. Nous l'avons vu plus haut. Cette théorie est, au moins quant à sa substance, agréée par plusieurs exégètes distingués de nos jours. Par ailleurs on peut la concilier sans trop de peine avec la tradition qui attribue à Moïse le Pentateuque. « Il est certain d'avance, note le célèbre exégète Lagrange, o.p., que s'il y a dans le Pentateuque une rédaction récente, elle n'a fait que mettre en œuvre des éléments très anciens, contemporains de Moïse, antérieurs à Moïse, et dès lors la tradition ne disait-elle pas très justement que le Pentateuque est l'œuvre de Moïse<sup>192</sup> ? »

Pour bien comprendre l'Écriture, il faut, d'après Spinoza, soigneusement distinguer différents « genres littéraires » : histoire, poésie, etc. Or les exégètes catholiques soulignent aussi fortement cette idée.

<sup>188</sup> *Periarchon*, IV, 17.

<sup>189</sup> *In Lev.*, hom. V, n° 1.

<sup>190</sup> M.-J. LAGRANGE, O.P., *La méthode historique*, Paris 1904, p. 155. — L'auteur cite ici avec éloges les études du P. HUMMELAUER, S. I., *Exod., Comment.*, p. 20.

<sup>191</sup> M.-J. LAGRANGE, O.P., *op. cit.*, p. 174-176.

<sup>192</sup> *Op. cit.*, p. 182. Voir aussi *ibid.*, p. 67, 68, 176 suiv.

« Tout ce que les auteurs sacrés enseignent, dit le R. P. Lagrange, Dieu l'enseigne et cela est donc vrai. Mais qu'enseignent les auteurs sacrés ? Ce qu'ils affirment catégoriquement ! — Or, on l'a dit depuis longtemps, la Bible n'est point un recueil de thèses ou affirmations catégoriques. Il est tel genre littéraire, dans lequel on n'affirme absolument rien quant à la réalité des faits; ils servent uniquement de base à une leçon morale, telle la parabole. Or l'inspiration ne change pas les conditions des genres littéraires. Chacun doit être interprété selon ses règles<sup>193</sup> . . . »

Spinoza attire l'attention sur l'argument *ad hominem* qu'on trouve parfois dans l'Écriture. Or les exégètes catholiques sont loin de repousser cette idée. Déjà Maldonat disait que les auteurs bibliques citent l'Écriture « dans un sens accommodatice ». Le P. Lagrange, ayant cité un exemple de cet argument dans saint Paul, fait remarquer ce qui suit: « Il faut bien admettre que ceci est un argument *ad hominem*, c'est-à-dire un argument qui ne conclut pas en rigueur. Qu'importe ? La pensée est juste, l'Apôtre la fait pénétrer comme il l'entend. Et les plus conservateurs reconnaissent qu'en effet il a argumenté parfois d'après les opinions et même les préjugés des Juifs de son temps<sup>194</sup>. »

Nous sommes donc loin de méconnaître les réels mérites de Spinoza dans les études exégétiques. Cependant il ne faut pas nous dissimuler la gravité des lacunes qu'on trouve dans son *Traité théologico-politique*. Et leur source principale est sa méthode. Malgré toutes les apparences d'objectivité, elle est toute subjective.

En effet, Spinoza vient à l'étude de la « religion révélée » avec tout son système théologique construit par sa « méthode géométrique ». Et il s'efforce de donner à l'Écriture un sens compatible avec son système à lui. Lorsqu'il trouve certains faits contraires à sa théorie, il n'hésite pas à les attribuer à un mensonge voulu. Nous l'avons vu plus haut. Une autre fois il les fera évaporer en symboles et en allégories. C'est ce qu'il a fait avec la résurrection du Christ par exemple. Il faut l'entendre « au sens spirituel », non réel, écrira-t-il

<sup>193</sup> *Op. cit.*, p. 93-94. Voir aussi p. 23, 86.

<sup>194</sup> *Op. cit.*, p. 101.

à son ami H. Oldenburg<sup>195</sup>. Lorsque celui-ci, voulant lui montrer son erreur, lui aura cité le témoignage des Apôtres qui exclut cette exégèse, il répondra tranquillement: « ils ont pu se tromper » (*potuerunt decipi*<sup>196</sup>). Oldenburg ne manqua pas de lui montrer ce qu'il y avait d'arbitraire dans cette réponse, et combien celle-ci était contraire à la méthode historique<sup>197</sup>. À cette objection Spinoza n'a pas répondu; au moins nous n'en trouvons aucune trace<sup>198</sup>.

Spinoza parle du Christ en termes enthousiastes. Si Moïse, dit-il, parlait avec Dieu « face à face », tout comme on parle à son compagnon, le Christ communiquait avec Dieu comme une âme avec une autre âme (*de mente ad mentem*), sans aucun intermédiaire corporel<sup>199</sup>, sans paroles et sans images<sup>200</sup>. Et nous pouvons dire que « la sagesse de Dieu s'est incarnée dans le Christ<sup>201</sup> ». Celui-ci était « la bouche de Dieu » plutôt qu'un prophète<sup>202</sup>.

Mais ces belles formules ne doivent pas nous donner le change. Spinoza a nié catégoriquement la divinité du Christ. Dans une de ses lettres adressées à Oldenburg il affirme que l'incarnation « telle que certaines Églises l'admettent » est aussi « absurde » que le cercle carré<sup>203</sup>.

Fort de son système philosophique basé sur la méthode géométrique, il fait table rase de tous les témoignages les plus éclatants en faveur de la divinité du Christ, que nous trouvons dans la sainte Écriture. Il ne daigne même pas les discuter.

La manière dont Spinoza traite les sacrements de l'Église, les oraisons vocales, l'observance des fêtes s'inspire de la même méthode. Tout cela aurait été institué « comme signes de l'Église universelle » sans contribuer en aucune manière à « la sainteté intérieure » (*sanc-*

<sup>195</sup> *Lettre LXXV, éd. cit., vol. IV, p. 314.*

<sup>196</sup> *Lettre LXXVII, éd. cit., vol. IV, p. 325; Lettre LXXVIII, p. 328.*

<sup>197</sup> *Lettre LXXIX, éd. cit., vol. IV, p. 330.*

<sup>198</sup> La lettre en question était écrite le 11 février 1676. Spinoza est mort un an après (le 21 février 1677).

<sup>199</sup> *Tr. théol.-pol., c. I, p. 21.*

<sup>200</sup> *Ibid., c. IV, p. 64.*

<sup>201</sup> *Ibid., c. I, p. 21.*

<sup>202</sup> *Ibid., c. IV, p. 64.*

<sup>203</sup> *Lettre LXXIII, éd. cit. p. 309.*

*timoniæ*) ni à la « béatitude <sup>204</sup> ». Et la preuve ? Spinoza n'en donne aucune. Et les assertions contraires de la sainte Écriture ? Tant pis pour elles. Elles doivent se plier à son système philosophique !

De même Spinoza a nié, de la manière la plus catégorique, l'infailibilité du pontife romain, sans se donner la peine de discuter les arguments scripturaires dont elle se réclame <sup>205</sup>.

Mais nous devons faire à Spinoza un grief encore plus grave: il lui arrive parfois de dénaturer positivement la doctrine qu'il combat. Quelques exemples.

Les tenants du miracle, nous assure Spinoza, enseignent que l'activité de Dieu et celle de la nature s'excluent mutuellement: tantôt c'est Dieu qui agit, tantôt c'est la nature. « Tant que la nature agit selon l'ordre normal, Dieu n'agit point. Par contre, la puissance de la nature et les causes restent oisives pendant que Dieu agit <sup>206</sup>. » Or cette affirmation, où l'a-t-il trouvée ? Les plus grands docteurs scolastiques enseignent que Dieu « concourt » avec les créatures dans toutes leurs actions. Les actions libres ne font exception ici <sup>207</sup>. Car la règle est générale: tout ce qui se fait selon les lois de la nature est l'effet des deux causes: cause « première » (Dieu) et cause « seconde » (créature). On sait dans quel embarras cette assertion mettra les docteurs en question: ils devront montrer comment cette théorie ne porte aucune atteinte au libre arbitre et ne diminue en rien la responsabilité morale de l'homme pour ses actions. Cependant ils ne lâcheront jamais le principe: la créature n'agit jamais toute seule. Elle est toujours secondée, dans son activité, par Dieu. Comment Spinoza pouvait-il ne pas le savoir ?

Ou encore. Spinoza s'applique de toutes ses forces à démontrer qu'on ne saurait légitimement prouver l'existence de Dieu au moyen des miracles <sup>208</sup>. Mais en faisant cela, il enfonce, pourrait-on dire, une porte ouverte. En effet, les représentants les plus autorisés de

<sup>204</sup> *Tr. théol.-polit.*, c. V., p. 76.

<sup>205</sup> *Ibid.*, c. VII, p. 116.

<sup>206</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 81.

<sup>207</sup> Voir saint THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* I<sup>a</sup>, q. 105, a. 5; *In II Sent.*, d. I, q. 1, a. 4; q. 5; d. 37, q. 1; *S. Th.* I<sup>a</sup>, q. 83, a. 1 ad 3; *De Pot.*, a. 7; II<sup>a</sup> II<sup>o</sup>, q. 109, a. 1.9.

<sup>208</sup> *Tr. théol.-polit.*, c. VI, p. 85-86.

la philosophie officielle d'alors étaient loin de recourir aux miracles pour prouver l'existence de Dieu. Ils la démontraient par différents arguments rationnels parmi lesquels les « *quinque viæ* » de saint Thomas d'Aquin tenaient une place de choix. Le miracle avait pour eux une tout autre finalité: il devait authentifier, dans un cas déterminé, une intervention toute spéciale de Dieu dans le monde. Ainsi, comme on le voit bien, le problème du miracle est logiquement postérieur (« *natura posterius* ») au problème de l'existence de Dieu. En effet, pour admettre une intervention toute particulière de Dieu dans un cas donné il faut déjà savoir que Dieu existe! Et il faut le savoir non pas au moyen d'un autre miracle (car ainsi on s'engagerait dans un *processus in infinitum*), mais d'une autre manière, par des arguments rationnels dont nous parlions tout à l'heure.

Encore un exemple. C'est la critique que Spinoza adresse à l'Église au sujet de sa foi dans l'existence du « *diable* ». Si le diable, dit-il, est une chose contraire à Dieu et ne tient rien de lui, il se confond entièrement avec le néant. Mais si nous supposons, comme on le dit, que le diable est une chose pensante, incapable de vouloir et de faire aucun bien et qu'il s'oppose à Dieu dans tout ce qu'il fait, il est alors digne de toute pitié. Et si les prières avaient quelque valeur, il faudrait prier pour lui. Mais demandons-nous, continue Spinoza, si un être aussi misérable pourrait exister, même un instant. Et nous verrons aussitôt que cela est impossible. Car la durée d'une chose procède de sa perfection. Plus elle a en elle d'être et de divinité, plus elle est durable. Or, le diable n'ayant en soi aucun degré de perfection, comment pourrait-il exister? Enfin il n'y a nulle nécessité à supposer l'existence des démons, puisque l'on peut découvrir les causes de la haine, de l'envie, de la colère et de toutes les passions, comme nous l'avons fait. Nous n'avons donc pas besoin de cette fiction<sup>209</sup>.

Il faut avouer que cette critique ne manque pas d'impressionner tous ceux qui la lisent. La théorie des diables paraît vraiment « absurde ».

<sup>209</sup> *Court Traité*, II, 25.

Mais qui a jamais professé cette théorie ? L'Église n'a jamais enseigné que le diable « ne tient rien de Dieu ». Au contraire, elle dit que le diable a été « créé » par Dieu. Par conséquent, tout ce qu'il a de positif, il le tient de Dieu. Seul le péché est l'œuvre propre du diable.

Le diable, continue Spinoza commentant la doctrine de l'Église, « se confond entièrement avec le néant ». Les docteurs de l'Église enseignent juste le contraire. Le néant, c'est une négation pure et simple de l'existence. Or le diable existe. Il ne peut donc se confondre avec le néant !

« Le diable, n'ayant en soi aucun degré de perfection, comment pourrait-il exister ? » se demande Spinoza. Mais précisément le diable est loin d'être privé de toute perfection selon la théologie de l'Église. Il possède tout d'abord l'existence, qui est une perfection par excellence. Il est doué ensuite des différentes qualités qui lui assurent un très haut degré dans la hiérarchie des êtres. En effet, il est un pur esprit, et comme tel il est incorruptible, immortel; il a une intelligence et une volonté, etc. Ce dont il est privé, c'est seulement la vie surnaturelle, la vie de la grâce sanctifiante. Mais cette privation ne se comprend point dans le système de Spinoza, qui rejette toute idée de la vie surnaturelle et de la grâce, et qui confond la puissance physique avec la vertu morale. Voilà pourquoi il était fatalement amené à faire du diable une *contradictio in adiecto*, une parodie.

Encore une remarque. Spinoza nous assure qu'il n'y a « nulle nécessité de supposer l'existence des démons », puisqu'on peut parfaitement comprendre sans eux la naissance des passions (haine, envie, etc.).

En disant cela, Spinoza énonce un postulat qui démolit de fond en comble toute religion positive. En effet, si l'on ne devait admettre que ce qui est strictement « nécessaire » pour expliquer notre vie naturelle, la religion coïnciderait à peu près avec la philosophie. Ce serait du « déisme ». La religion positive en appelle à la Révélation divine. Et celle-ci peut communiquer des vérités qui ne se fondent pas sur la nécessité, mais sur la liberté, ainsi que nous l'avons noté



ailleurs. Le dogme de l'existence du diable est précisément du nombre de ces vérités. Aussi l'existence du diable ne peut-elle être démontrée apodictiquement par la philosophie. Elle nous est connue par la seule Révélation <sup>210</sup>.

Mentionnons encore un fait pour montrer comment Spinoza dénaturait le christianisme.

Le fondateur du christianisme, Jésus-Christ, nous dit Spinoza, n'enseignait rien autre chose que la morale.

Nous n'avons pas l'intention de relever ici tout ce qu'il y a d'erroné dans cette assertion. C'est trop évident. Le Christ enseignait aussi des dogmes. Les saintes Écritures en témoignent à chaque page. Le problème qui nous intéresse pour le moment, c'est de savoir comment Spinoza a pu affirmer cela.

Il est vrai qu'il ne possédait du christianisme qu'une connaissance fort superficielle. Cependant les dogmes en question sont affirmés d'une façon si claire dans les Évangiles qu'il nous paraît impossible qu'il ait pu ne pas les remarquer.

Voici comment, à notre sens, il faut expliquer le fait. Spinoza, comme nous avons dit ailleurs, se croyait chargé de faire disparaître « les religions révélées », pour mettre à leur place « la religion catholique » ou religion de la raison. Mais pour en arriver là, il fallait procéder avec une extrême circonspection; il ne fallait rien brusquer, rien casser. Bien plus, il fallait tâcher de gagner à sa cause les partisans des religions qu'il s'agissait de renverser. Il fallait donc essayer de les convaincre que la « religion catholique » (au sens de Spinoza), loin d'être en opposition avec leur Credo respectif, en est la plus pure et la plus authentique expression. En particulier, il fallait montrer aux chrétiens, qui étaient alors maîtres de la pensée religieuse en Europe, que la « religion catholique » constitue précisément la trame profonde de leurs croyances, et réalise la forme la plus pure du christianisme. Pour combattre le christianisme, il fallait entrer dans le christianisme, le combattre du dedans, la lutte du dehors étant

<sup>210</sup> L'existence des anges ne se prouve pas non plus (péremptoirement) par la philosophie, mais par la théologie.

d'avance condamnée à l'échec. La remarque d'un ancien biographe de Spinoza vient ici à propos: « En attendant, Spinoza s'est tu et a dissimulé bien des choses pour ne pas irriter d'autres et s'exposer ainsi au péril. Car il était très fin et très circonspect <sup>211</sup>. »

Aussi fait-il tous ses efforts pour volatiliser les dogmes chrétiens et les transformer en purs symboles, en allégories. Car entendus dans le sens réel ils étaient absolument incompatibles avec son système. En effet, comment mettre d'accord par exemple l'Incarnation avec le spinozisme? Comment la « substance » pourrait-elle assumer la manière d'être d'un de ses « modes »? L'Être « absolument infini » peut-il jamais se dégrader en êtres finis? L'Être « nécessaire » peut-il jamais devenir « contingent »? Donc pour garder le mot, il faut changer du tout au tout sa signification. Et alors voici comment d'après Spinoza il faut entendre cette expression: « Fils de Dieu ». C'est « l'éternelle sagesse de Dieu, en tant qu'elle est manifestée en toutes choses, surtout dans l'esprit humain, et tout particulièrement dans Jésus-Christ <sup>212</sup> ».

Spinoza ne pouvait non plus accepter le dogme de l'eucharistie. Il s'insurge contre lui avec une impétuosité qui ne lui fait point honneur. « Ces absurdités, écrivait-il à Burgh au lendemain de sa conversion au catholicisme, seraient encore tolérables, si tu adorais le Dieu infini et éternel, et non pas un Dieu que Chastillon a donné impunément à manger aux chevaux, à Tienne, ville ainsi appelée par les Belges . . . Ô, insensé jeune homme, qui t'a aveuglé au point de croire que tu avales et possèdes dans tes intestins cet Être infini et éternel <sup>213</sup> ? . . . »

Le ciel et l'enfer, il fallait aussi garder ces deux *mots* consacrés par la tradition chrétienne. Mais il fallait leur donner une autre signification. Si le Christ parlait du ciel et de l'enfer, dit Spinoza, c'est seulement pour inculquer « à la foule » la nécessité de travailler à son salut par l'exercice des œuvres. Mais en réalité, le ciel n'est

<sup>211</sup> STOLLE-HOLLMANN'S *Reisebeschreibung*, FREUDENTHAL, *op. cit.*, p. 223.

<sup>212</sup> *Lettre LXXIII*, p. 308; *Lettre LXXVI*, p. 318, 323.

<sup>213</sup> *Lettre LXXVI*, p. 319. — Il faut toutefois noter que la lettre de Burgh à Spinoza était conçue en termes invraisemblables (voir *Lettre LXVII*, p. 280-291).

qu'un symbole, une image de cette délivrance tout intérieure, toute spirituelle que nous hâtons par nos efforts personnels. Et l'enfer ne signifie rien d'autre que l'esclavage dans lequel nous tiennent les passions.

Tout ce que nous avons dit au sujet de la « religion révélée » nous montre qu'elle a été tout simplement sacrifiée par Spinoza à l'idole de la géométrie.

Paul SIWEK, s.i.,  
professeur de l'Université Fordham, New-York.



# *Situation juridique des monastères durant le haut moyen âge\**

---

Le monachisme apparaît comme l'institution ecclésiastique la plus considérable et la plus agissante du haut moyen âge, avec la papauté et l'épiscopat. Il revêt, à cette époque, un caractère juridique qui est bien de l'époque et du milieu, et que nous ne retrouverons plus, comme tel, dans les temps postérieurs. Ce phénomène se comprend aisément. Le monachisme occidental — et ici nous mettons à part le monachisme insulaire ou celtique, c'est-à-dire le monachisme irlandais et breton, qui se développe selon des lignes tout à fait différentes, en raison de l'histoire et de la géographie particulières aux îles, — qui naît et croît aux premiers siècles du haut moyen âge, doit s'installer dans une société ecclésiastique et civile douée de cadres, de traditions et d'institutions juridiques. On est loin d'une législation commune qui détermine, pour les personnes et les maisons religieuses, un

\* Voici la liste des abréviations ou sigles employés dans le présent travail:

- Bullarium Romanum* — *Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Romanorum Pontificum*, Taurinensis editio, 24 vol. et appendix, Augustæ Taurinorum, 1857-1872.
- DACL — *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, publié par dom Fernand Cabrol et dom Henri Leclercq, Paris, Letouzey et Ané, 1924 —.
- FLICHE-MARTIN — *Histoire de l'Eglise depuis les Origines jusqu'à nos Jours*, Paris, Bloud et Gay, 1938 —.
- JAFFÉ-WATTENBACH — JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum*, ed. 2<sup>a</sup>, auspiciis C. Wattenbach, 2 vol., Lipsiæ 1885-1888.
- MGH — *Monumenta Germaniæ Historica*.
- PARDESSUS — PARDESSUS, *Diplomata, Chartæ, . . . aliaque Instrumenta ad res Gallo-Franciscas spectantia, . . .* 2 vol., Paris 1843-1849.
- PL — MICNE, *Patrologiæ Cursus Completus. Series latina*, 221 vol., Paris 1884-1855.
- REC. — *Gregorii I Papæ Registrum Epistolarum*. Ed. Ewald et Hartmann. 2 vol., dans MGH, *Epistolarum*, t. 1-2. Berlin 1887-1893.
- RHDFE — *Revue historique du Droit français et étranger*.
- SICKEL — *Liber Diurnus Romanorum Pontificum ex unico Codice Vaticano denuo edidit Th. E. ab Sickel, Vindobonæ, Geroldi*, 1889.
- ZEUMER — KARL ZEUMER, *Formulæ Merowingici et Karolini Ævi*, dans MGH, *Legum Sectio V. Formulæ*. Hannoveræ 1880.

ensemble de lois, un statut plus ou moins général. C'est chaque monastère qui doit traiter avec le roi, l'évêque ou le pape, et l'on sent bien que, en cherchant son assiette, le monachisme ne bouscule pas seulement quelques caractères, mais toute l'organisation de l'Église et de l'État dans lesquels il doit s'insérer.

Il est impossible de comprendre le sens et la portée des documents mérovingiens et carolingiens, qu'ils soient d'origine civile ou ecclésiastique, sur un point particulier de la discipline monastique, si l'on ne s'est pas fait, au préalable, une idée exacte de la condition des monastères durant les premiers siècles du haut moyen âge. L'étude présente voudrait donc offrir quelques remarques<sup>1</sup> sur la situation juridique des monastères sous les mérovingiens et les premiers carolingiens, c'est-à-dire du VI<sup>e</sup> au milieu du IX<sup>e</sup> siècle, en prenant comme terme ultime la mort de l'Empereur Louis le Pieux (840).

Associations de laïques, les monastères n'échappaient pas, comme tels, à la juridiction des évêques, non plus qu'à celle des fonctionnaires publics, celle des comtes, en particulier.

<sup>1</sup> Il ne s'agit pas, ici, de présenter une étude approfondie sur la question de la condition juridique des monastères des débuts de l'époque mérovingienne jusqu'à la mort de Louis le Pieux. Une telle étude supposerait une analyse beaucoup plus détaillée de différents points historiques, tels le temporel des monastères, l'immunité, les chartes épiscopales d'émancipation ou privilèges, la naissance de l'exemption monastique. Nous voulons simplement offrir quelques remarques d'ensemble sur des points d'importance capitale. On pourra consulter les ouvrages suivants :

René AIGRAIN, *Le Temporel des Eglises occidentales*, dans FLICHE-MARTIN, t. 5, p. 555-566; Auguste DUMAS, *L'Affranchissement des Monastères*, dans FLICHE-MARTIN, t. 7, p. 356-364; Paul FABRE, *Etude sur le Liber Censuum de l'Eglise romaine*, Paris, Thorin, 1892 (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 62), p. 32 et suiv.; Maurice KROELL, *L'Immunité franque*, Paris, Rousseau, 1910; dom Henri LECLERCQ, *Exemption monastique*, dans DACL, t. 5a, col. 952-962; id., *Immunité*, dans DACL, t. 7a, col. 323-390; Jean-François LEMARIGNIER, *Etudes sur les Privilèges d'Exemption et de Juridiction ecclésiastique des Abbayes normandes depuis les Origines jusqu'en 1140* Paris, Picard, 1937 (Archives de la France monastique, vol. 44), p. 5-9; M<sup>sr</sup> Emile LESNE, *Histoire de la Propriété ecclésiastique en France*, t. 1, *Epoques romaine et mérovingienne*, Paris 1910, p. 79-278 (on trouvera dans cet ouvrage, p. 210-267, une excellente étude sur l'immunité); Jean-Bethold MAHN, *L'Ordre cistercien et son Gouvernement, des Origines au Milieu du XIII<sup>e</sup> siècle (1098-1265)*, Paris 1945, p. 119-129; T. McLAUGHLIN, *Le très ancien Droit monastique de l'Occident*, Paris, Picard, 1935 (Archives de la France monastique, vol. 35), p. 129-246; dom Philibert SCHMITZ, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, t. 1, *Origines, Diffusion et Constitution jusqu'au XII<sup>e</sup> Siècle*, les éditions de Maredsous, 1942, p. 251-356; Louis TACHÉ, c.s.sp., *Notes sur l'histoire des exemptions monastiques, des origines au IX<sup>e</sup> siècle*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 11 (1941), p. 5\*-31\*, 149\*-177\*.

L'intérêt des uns et des autres se transforma souvent en véritable exploitation, en raison de l'importance économique prise par les monastères.

#### PRÆNOTA: LE TEMPOREL DES MONASTÈRES.

La prospérité matérielle, en effet, comblait souvent les monastères. Outre la vie mortifiée des moines et la gratuité de la main-d'œuvre dans le travail d'exploitation rurale, des dons de toutes sortes assuraient cette prospérité. Les monastères s'enrichissaient de l'avoir que le postulant apportait en embrassant la vie religieuse, des riches dotations établies par les fondateurs — rois, évêques ou particuliers, — et de toutes les autres largesses que la piété des fidèles leur dispensait. Bien des titres excitaient la piété chrétienne à la générosité et à la munificence: la réputation de vertu des moines, les dons extraordinaires de thaumaturges que, à tort ou à raison, on leur reconnaissait, et les reliques des saints dont les monastères étaient en possession<sup>2</sup>.

Les monastères, en accroissant ainsi leur temporel, étendaient par le fait même leur influence<sup>3</sup>.

C'est au VII<sup>e</sup> et au VIII<sup>e</sup> siècle que les monastères connurent la plus grande prospérité en richesse foncière. Sous les Carolingiens, Saint-Germain-des-Prés possédait un domaine d'environ trente-trois mille hectares (128 milles carrés), avec une population de douze à quinze mille âmes. Même en 816, après les déprédations de Charles Martel, certaines abbayes possédaient un domaine foncier de trente à cent mille hectares (115 à 386 milles carrés<sup>4</sup>).

<sup>2</sup> Dom LECLERCQ, *Exemption*, dans DACL, t. 5a, col. 954; LESNE, *Histoire de la Propriété ecclésiastique*, t. 1, p. 101-111, 153-172.

<sup>3</sup> McLAUGHLIN, *op. cit.*, p. 33-44. On sait que dès le début du VI<sup>e</sup> siècle, certains monastères possédaient assez de richesses pour que l'abbé pût exercer, comme les grands propriétaires (i.e. les *potentes*), certains pouvoirs juridictionnels, et cela, avant même la concession des privilèges d'immunité (voir KROELL, *L'Immunité franque*, p. 35 et suiv.). Sur la richesse foncière, voir *ibid.*, p. 99 et suiv.). Il faut se rappeler que l'immunité franque a dû apparaître vers 580. Mais le plus ancien diplôme qui nous ait été conservé date de 635 (celui de Dagobert pour Rebais, dans PERTZ, *MGH, Diplomata regum Francorum e stirpe merovingica*, n<sup>o</sup> 15, p. 16). Voir KROELL, *op. cit.*, p. 58, note 1, et p. 333.

<sup>4</sup> Voir Ferdinand LOT, *L'Eglise à l'Epoque mérovingienne*, dans *Histoire générale*, publiée sous la direction de Gustave Glotz, *Histoire du Moyen Age*, t. 1a, Paris, Presses Universitaires de France, 1940, p. 339-340; *ib.*, *Le tribut aux Normands et l'Eglise de France au IX<sup>e</sup> siècle*, dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 85 (1924), p. 69-73.

En principe, les monastères sont soumis au pouvoir civil et au pouvoir de l'ordinaire. Les comtes, fonctionnaires du roi, se montrent très avides dans l'exercice de leur charge, commettent toutes sortes d'abus de pouvoirs et pillent les monastères avec avidité<sup>5</sup>. D'autre part, l'évêque diocésain, qui a déjà juridiction sur le monastère en vertu de la législation ecclésiastique, ne peut s'empêcher de vouloir étendre ce pouvoir au-delà du domaine purement spirituel. Il abuse de ses droits d'intervention dans la nomination de l'abbé, et de contrôle sur l'administration; il impose de lourdes charges au monastère, et manifeste parfois une cupidité qui en fait un triste rival du comte parmi les ennemis des moines<sup>6</sup>.

On ne peut donc s'étonner que les monastères cherchassent à s'émanciper de la juridiction du comte et de celle de l'évêque et à s'entourer de toutes sortes de privilèges d'ordre temporel et d'ordre spirituel.

#### A. SITUATION DES MONASTÈRES DANS L'ÉTAT.

Sinon en droit, du moins en fait, les monastères acquéraient assez souvent des privilèges qui les mettaient dans une situation de choix, dans l'État mérovingien ou carolingien. Trois sortes de privilèges retiendront ici notre attention: l'immunité, la mainbour et la recommandation<sup>7</sup>.

##### 1. *L'immunité.*

L'immunité, qui a joué un rôle considérable non seulement dans la vie des monastères, mais dans la vie de l'État, au haut moyen âge, n'a pas été considérée de la même façon par les historiens. Le grand historien qu'est Fustel de Coulanges l'a étudiée, malheureusement, dans des documents apocryphes<sup>8</sup>. Maurice Kroell, qui lui a consacré

<sup>5</sup> Sur les comtes francs, voir KROELL, *op. cit.*, p. 47-50. L'auteur, qui tire ses exemples de Grégoire de Tours, fait cette remarque: « On cherche vainement dans Grégoire de Tours, le nom d'un comte honnête » (p. 50).

<sup>6</sup> Dom LECLERCQ, *Exemption*, dans DA CL, t. 5a, col. 955.

<sup>7</sup> Pour une étude détaillée des monastères dans l'État, à l'époque mérovingienne et carolingienne, voir McLAUGHLIN, *Le très ancien Droit monastique de l'Occident*, p. 203-231.

<sup>8</sup> *Histoire des Institutions politiques de l'Ancienne France. Les Origines du Système féodal. Le Bénéfice et le Patronat pendant l'Epoque mérovingienne*, 5<sup>e</sup> éd. par Camille Jullian, Paris, Hachette, 1922, p. 336-425. On comparera les diplômes utilisés



une thèse extrêmement fouillée et savante<sup>9</sup>, la fait consister dans « l'interdiction que le roi adresse à ses agents les comtes d'entrer sur les biens de telle ou telle personne<sup>10</sup> », soit pour y exercer la justice, soit pour y lever des impôts, soit pour y opérer des saisies de biens ou de personnes<sup>11</sup>. M. Léon Levillain, de l'École des Chartes, dans un article basé uniquement sur les originaux et sur les *Formules* de Marculf<sup>12</sup>, a démontré, contre M. Kroell, que l'immunité n'est pas un privilège personnel accordé « à tel ou tel personnage laïc ou ecclésiastique toujours nommé expressément dans le diplôme<sup>13</sup> », mais un privilège réel attaché au domaine lui-même et qui consiste dans « une exemption partielle ou totale des impôts qui frappent le sol et les hommes du domaine<sup>14</sup> ». L'interdiction adressée au comte est une conséquence logique de l'exemption fiscale. Ou si l'on veut, l'immunité est un privilège d'exemption fiscale donné personnellement par le roi à un domaine, dans le cas à l'abbaye elle-même et non à la personne de l'abbé.

Ailleurs, Levillain écrit, en appliquant sa définition aux monastères: « Les « emunitates » sont les franchises qui sont définies par diplôme et qui constituent le statut légal des monastères dans l'État<sup>15</sup>. »

En plus de concéder la franchise fiscale, les chartes d'immunité concédaient, parfois en surplus, la libre élection de l'abbé par les moines. Franchise fiscale et libre élection de l'abbé étaient nécessaires à la liberté temporelle du monastère. La charte de Dagobert

par Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 337-346, avec les listes données par Kroell, *op. cit.*, p. 333 et suiv. (liste des diplômes authentiques), et p. 354 et suiv. (liste des diplômes reconnus faux).

<sup>9</sup> *L'Immunité franque*, Paris, Rousseau, 1910 (Université de Nancy, faculté de droit).

<sup>10</sup> KROELL, *op. cit.*, p. 230. Voir aussi p. 80 et suiv.

<sup>11</sup> On trouve ces éléments dans les *Formulæ* de MARCULF, I, 3 (ZEUMER, dans *MGH, Legum Sectio V, Formulæ*, p. 43-44; Eugène de ROZIÈRE, *Recueil général des Formules usitées dans l'Empire des Francs du V<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> Siècle* [3 vol., Paris 1859-1871], (n° 16, t. 1, p. 17-19).

<sup>12</sup> *Notes sur l'immunité mérovingienne*, dans *Revue historique du Droit français et étranger*, 1927, p. 38-67.

<sup>13</sup> KROELL, *op. cit.*, p. 74-75.

<sup>14</sup> LEVILLAIN, *art. cit.*, dans *RHDFE*, 1927, p. 67.

<sup>15</sup> *Etudes sur l'abbaye de Saint-Denis à l'époque mérovingienne*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 87 (1926), p. 21.

pour Rebaix, en 635, est un exemple de diplôme qui confère l'immunité fiscale et la libre élection de l'abbé<sup>16</sup>.

L'immunité n'est donc pas essentiellement l'exclusion des fonctionnaires royaux, mais « une exemption d'impôts assurée aux domaines privés comme elle l'est aux domaines du fisc par l'exclusion des agents de l'administration publique<sup>17</sup> ». Comme conséquence de cette exemption d'impôts, le comte, agent du roi, ne peut pénétrer sur un domaine immuniste, soit pour y percevoir des impôts, soit pour y exercer la justice, soit pour y opérer des saisies.

Dès le début du VII<sup>e</sup> siècle, les privilèges d'immunité concédés par les rois aux monastères sont nombreux et se multiplient continuellement<sup>18</sup>.

Le privilège royal d'immunité continua de se donner sous les Carolingiens. Les monastères qui l'avaient reçu le faisaient renouveler par les nouveaux souverains<sup>19</sup>. En plus de concéder des confirmations particulières, les rois carolingiens, de Pépin (en 755) à Louis II (en 865), renouvelèrent en masse tous les privilèges d'immunité octroyés par leurs prédécesseurs<sup>20</sup>, accordèrent le privilège aux cou-

<sup>16</sup> PERTZ, *Diplomata regum Francorum e stirpe merovingica* (dans MGH, *Diplomata imperii*, t. 1), n° 15, p. 16-18 (liberté de l'élection de l'abbé, p. 17, lignes 27-31; immunité, p. 17, lignes 39 et suiv.). — PARDESSUS, t. 2, n° 270, p. 33 et suiv.

<sup>17</sup> LEVILLAIN, *Notes sur l'immunité mérovingienne*, dans RHDFF, 1927, p. 63.

<sup>18</sup> KROELL, *op. cit.*, p. 58. Pour la liste des diplômes, voir p. 333 et suiv.

<sup>19</sup> KROELL, *op. cit.*, p. 75. Ainsi, l'immunité accordée à Saint-Bertin fut renouvelée huit fois en l'espace d'un siècle (*ibid.*, p. 75). Nous ne touchons pas ici au caractère de perpétuité des chartes d'immunité (voir LEVILLAIN, *art. cit.*, dans RHDFF, 1927, p. 48-59). Selon Levillain, les chartes sont perpétuelles. Si on les fait renouveler, ordinairement aux changements de règnes, ce n'est pas par nécessité, mais « pro rei firmitatis ». « Il n'y a donc pas antinomie entre l'idée de bienfait personnel du roi de qui le diplôme émane et le principe de perpétuité du droit immunitaire qui se continue, immuable, à travers toute la série des diplômes successifs » (*loc. cit.*, p. 59). On trouvera dans LECLERCQ, *Immunité*, dans DACL, t. 7a, col. 353, une liste des diplômes de confirmation accordés à l'époque carolingienne. — On trouvera dans les *Formules de MARCULF* un modèle de « Confirmatio de emunitatem » (I, 4; ZUMER, p. 44-45; DE ROZIÈRE, *Recueil général*, n° 20, t. 1, p. 24-27).

<sup>20</sup> KROELL, *op. cit.*, p. 163-179; Dom H. LECLERCQ, *Immunité*, dans DACL, t. 7a, col. 352-353.

Voici des exemples de confirmation en masse des privilèges d'immunité:

a) Pépin, roi d'Italie, *Capitulare Papiense* (787), n° 8, dans *Capitularia Regum Francorum*, t. 1, (BORETIUS, dans MGH, *Legum Sectio II*, p. 199).

b) Louis le Pieux, *Capitulare Missorum* (819), c. 8: *De observatione prætorum nostrorum et immunitatum, ut ita observentur sicut a nobis et ab antecessoribus nostris constitutum est* » (BORETIUS, *Capitularia*, t. 1, p. 289). Boretius ajoute, en note: « Tam in specialibus immunitatum privilegiis quam in generalibus constitutionibus. »

c) Louis II, *Capitula Papiæ Optimatibus ab imperatore pronuntiata* (865), c. 2, dans BORETIUS et KRAUSE, *Capitularia*, t. 2a, p. 92.

vents qui ne le possédaient pas<sup>21</sup>, de sorte que « d'institution gallo-franque, limitée même semble-t-il, aux régions du nord de la Gaule mérovingienne, l'immunité se répand dans le vaste empire carolingien de la Baltique à l'Ebre, et de l'Adriatique à la Mer du Nord<sup>22</sup> ».

## 2. *La protection royale.*

En plus de l'immunité fiscale, le roi accordait souvent aux monastères sa protection spéciale ou *mainbour*.

L'autorité du roi est désignée à l'époque par le mot germanique *mundium* ou *mundeburdis*<sup>23</sup>. Le mot est traduit en latin par *defensio*, *tuitio*, *tutela*, et en français, par *mainbour*. L'attribution principale du roi franc est de maintenir la paix dans son royaume. Le *mundium* royal est double: le *mundium* général, qui s'étend à tous les sujets, et le *mundium* spécial, accordé à certaines catégories. Les monastères (et les évêques, représentants des Églises) tout particulièrement, jouirent de cette protection spéciale<sup>24</sup>.

À l'époque mérovingienne et au début de l'époque carolingienne, cette *mainbour* était une protection personnelle concédée à la personne de l'abbé par un privilège distinct du diplôme d'immunité. Avec le début du IX<sup>e</sup> siècle, la *mainbour* devient une *protectio* ou *defensio* liée à l'immunité, concédée par le même diplôme et portant sur les biens de l'immuniste. Cette *defensio* ou *protectio* supplanta l'ancienne *mainbour*, qui ne fut que rarement accordée aux évêques ou aux abbés, à partir de Louis le Pieux<sup>25</sup>.

Marculf nous a laissé une *Carta de Mundeburde regis et principis*<sup>26</sup>. Dans son dispositif, elle comprend trois clauses que Levillain

<sup>21</sup> KROELL, *op. cit.*, p. 168-170. Voir dom LECLERCQ, *Immunité*, dans DACL, t. 7a, col. 354, une liste des monastères d'Italie et de Germanie, qui reçurent l'immunité à cette époque.

<sup>22</sup> KROELL, *op. cit.*, p. 170.

<sup>23</sup> Voir les variantes, nombreuses et barbares, du terme, dans TACHÉ, *Notes sur l'histoire des exemptions monastiques*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 11 (1941), p. 15\*.

<sup>24</sup> Sur le *mundium*, voir Emile CHÉNON, *Histoire générale du Droit français public et privé, des Origines à 1815*, t. 1, Paris, Sirey, 1926, p. 176-177.

<sup>25</sup> KROELL, *L'Immunité franque*, p. 229-248, surtout p. 233-239. — McLAUGHLIN, *Le très ancien Droit monastique de l'Occident*, p. 220.

<sup>26</sup> MARCULF, I, 24 (ZEUMER, p. 58; DE ROZIÈRE, *Recueil général*, n° 9, t. 1, p. 9-10.

appelle respectivement: la clause de sauvegarde, la clause de ban de paix, la clause de réclamation<sup>27</sup>. La clause de sauvegarde place le protégé du roi « *sub sermonem tuicionis nostræ et sub mundeburde vel defensione inlustris vero illius, majoris domi nostri* »; la clause de ban de paix interdit toute attaque (*injuriare nec inquietare*) contre la personne ou les biens du protégé royal; la clause de réclamation permet au privilégié de porter au tribunal du roi toutes les causes qui ne peuvent être jugées sans grave dommage par le tribunal du comte.

On ne peut être surpris de voir, dans la première clause, que le protégé royal est mis sous le *sermo* du roi et sous la mainbour (*sub mundeburde*) du maire du palais. Mainbour et *sermo* ont le même sens<sup>28</sup>. L'abbé est donc mis sous la protection spéciale du roi et du maire du palais. Cette formule se comprend par le rôle de plus en plus important pris par le maire du palais à la cour des rois mérovingiens. Avant la fin du VII<sup>e</sup> siècle, le maire du palais était devenu plus puissant que le roi, dont l'autorité devint graduellement plutôt nominale. Le maire gouvernait sous le nom du roi<sup>29</sup>. Dans les documents, le nom du roi et celui du maire du palais étaient intimement associés. C'est ce qui explique la clause de sauvegarde qu'on rencontre dans la formule de mainbour, chez Marculf.

### 3. *La recommandation.*

Un autre fait juridique qui devait avoir une grande influence par après, et qu'on peut considérer comme à l'origine de la recommandation des monastères au Saint-Siège (à partir du IX<sup>e</sup> siècle), fut la recommandation des monastères au pouvoir royal. Pour assurer l'avenir réservé à leur œuvre et pour obtenir plus facilement l'immunité et la protection royales, les fondateurs remettaient souvent la propriété même de leurs monastères au roi, ils recommandaient leur monastère au roi. Cette institution trouva une grande vogue vers la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, sous le règne de Charlemagne, alors que la royauté franque brillait de tout son éclat, que le roi exerçait son influence et son pouvoir en tout lieu et pouvait punir immédiatement

<sup>27</sup> *Etudes sur l'abbaye de Saint-Denis*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 87 (1926), p. 244-245.

<sup>28</sup> TACHÉ, *art. cit.*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 11 (1941), p. 14\*-15\*.

<sup>29</sup> CHÉNON, *op. cit.*, t. 1, p. 172-173 et surtout p. 190-192.

et rigoureusement toute désobéissance à ses vœux, en un mot, alors que le chef de l'État était plus que jamais qualifié pour remplir le rôle de protecteur de l'Église et des monastères<sup>30</sup>. Au IX<sup>e</sup> siècle après la mort de Louis le Pieux, alors que la royauté franque se divisera et s'anémiera, et deviendra impuissante à protéger ceux qui se seront recommandés à elle, les monastères cesseront d'évoluer dans l'orbite de la royauté et chercheront davantage la protection du siège de Rome<sup>31</sup>.

La recommandation entraînait *ipso facto*, pourrions-nous dire, la protection royale, vu que le monastère était transféré dans la propriété du roi. C'est par ce dernier trait qu'elle se distingue de la simple mainbour ou protectio: la mainbour (mérovingienne) laissait le monastère dans la propriété du particulier, tandis que la recommandation plaçait le monastère dans la propriété du roi.

<sup>30</sup> Voir Paul FABRE, *Etude sur le Liber Censuum de l'Eglise romaine*, p. 34-36; McLAUGHLIN, *op. cit.*, p. 99-100, 219. Paul Fabre a bien montré comment on en est venu, historiquement, à imaginer ce privilège: « On sent très bien . . . la difficulté où on s'est trouvé plus d'une fois, en ces temps barbares, de constituer et d'assurer la propriété d'une personne morale. Sans doute il est possible d'instituer comme propriétaire le saint, protecteur du couvent; mais il faut à ce saint un représentant, et un représentant capable de faire respecter ses droits. L'abbé est ce représentant tout désigné; mais en cas de vacance, qui prendra les intérêts du saint, qui veillera à ce que le choix du nouvel abbé sauvegarde la vie religieuse ou même l'existence matérielle du couvent? La puissance royale semble faite pour ce rôle; en lui conférant les droits du propriétaire, on lui permet de régler souverainement toutes les questions qui peuvent se poser » (*Etude sur le Liber Censuum de l'Eglise romaine*, p. 35). On trouvera une formule de recommandation dans les *Formulae Turonenses*, cap. 43, dans les deux éditions de ZEUMER, p. 158, et DE ROZIÈRE, *Recueil général*, t. 1, p. 69.

A titre d'exemples, voici quelques monastères qui se sont recommandés à Charlemagne:

Hersfeld. — Diplôme du 5 janvier 775, dans MGH, *Diplomatum Karolinorum*, t. 1, ed. Mülbacher, n° 89, p. 129. Le monastère fut donné à l'empereur par Lulle, évêque de Mayence. Charlemagne dit bien: « . . . et illo monasterio una cum rebus suis ad se pertinentibus in manibus nostris tradidit ». Dans un diplôme du 28 juillet 782, Charlemagne écrira au sujet de Hersfeld: « Quod venerabilis vir Lullo archiepiscopus novo construxit opere et nobis ante hos dies per cartam traditionis visus est delegasse » (*Diplomatum Karolinorum*, t. 1, n° 144, p. 196).

Anspach. — Diplôme du 29 mars 786, dans *Diplomatum Karolinorum*, t. 1, n° 152, p. 206.

Aniane. — Diplôme du 27 juillet 787, dans *Diplomatum Karolinorum*, t. 1, n° 173, p. 232.

Charron. — Diplôme émis entre 785 et 800, dans *Diplomatum Karolinorum*, t. 1, n° 194, p. 260.

Dans ces diplômes Charlemagne octroie des privilèges d'immunité ou de *tuitio*, après avoir rappelé la recommandation qui lui a été faite des monastères par les propriétaires.

<sup>31</sup> FABRE, *op. cit.*, p. 37-38.

Chartes d'immunité (exemption fiscale), chartes de mainbour (protection spéciale du roi), chartes de recommandation (transfert de la propriété du monastère au roi, afin de mieux protéger l'institution), tels sont les principaux faits juridiques qui affectaient le statut des monastères dans l'État du VI<sup>e</sup> siècle au milieu du IX<sup>e</sup>. Un autre acte royal se présentera à notre étude: la confirmation, par le roi, du privilège épiscopal. Nous l'étudierons en même temps que ce dernier, quitte à signaler, dès maintenant, que la confirmation royale d'un acte ecclésiastique équivaudra à une reconnaissance officielle par l'État d'une condition juridique ressortissant au pouvoir de l'Église.

#### B. SITUATION DES MONASTÈRES DANS L'ÉGLISE.

Si les monastères occupent une place spéciale dans la Gaule franque, ils ne sont pas sans acquérir une importance toujours croissante dans l'Église au haut moyen âge. En raison de leur temporel considérable, du nombre très élevé des sujets et de l'influence étendue et profonde exercée par les moines, les monastères avaient droit à un statut juridique précis et ils cherchèrent à obtenir des privilèges de liberté qui leur permettraient d'exercer plus facilement le zèle auprès des âmes et de s'abandonner plus fructueusement à l'orientation de leur vie religieuse.

Aussi, voyons-nous les abbés solliciter des faveurs spéciales de la part des évêques et des souverains pontifes.

##### 1. *Le privilège épiscopal d'émancipation*<sup>32</sup>.

Les évêques mérovingiens accordent aux monastères des privilèges par lesquels ils restreignent volontairement leur autorité, juste ou usurpée, sur les monastères. Ces privilèges sont accordés souvent grâce à l'influence du roi ou de la reine qui veulent protéger leurs abbayes; ou encore à titre de condition posée par des particuliers qui veulent soustraire leurs fondations aux abus de pouvoirs épiscopaux; ou même de l'initiative propre des évêques, désireux de sauvegarder leurs monastères (ceux dont ils sont souvent les fondateurs ou du moins les

<sup>32</sup> Voir McLAUGHLIN, *Le très ancien Droit monastique de l'Occident*, p. 158-166.

protecteurs) contre les ennemis du dehors ou même contre leurs propres successeurs<sup>33</sup>. Jusque-là les monastères étaient régis par le droit commun, lequel maintenait le pouvoir d'ordre de l'évêque et même lui accordait certains pouvoirs sur le temporel<sup>34</sup>. Le « *privilegium* » accordé par l'évêque déterminera le régime selon lequel vivra le monastère, il sera pour ce dernier comme une *lex privata*<sup>35</sup>.

« Le « *privilegium* », écrit justement Levillain, est l'acte qui règle les rapports du monastère avec l'autorité diocésaine<sup>36</sup>. »

Souvent accordé à la prière du roi, le privilège épiscopal était également confirmé par le roi qui corroborait ce qui avait été établi par l'autorité ecclésiastique et même lui donnait force de loi civile<sup>37</sup>.

L'appui du roi était donc recherché non seulement pour écarter l'intervention du comte (comme dans le cas de l'immunité), mais aussi celle de l'évêque.

Il importe de distinguer le diplôme d'immunité et le diplôme royal de confirmation du privilège épiscopal. Même si ce diplôme

<sup>33</sup> McLAUGHLIN, *op. cit.*, p. 156.

<sup>34</sup> McLAUGHLIN, *op. cit.*, p. 158.

<sup>35</sup> La première formule de Marculf (ZEUMER, p. 39) représente un modèle de charte épiscopale d'émancipation. Il n'entre pas dans notre plan d'étudier par le détail les différentes clauses de cette formule, non plus que le problème de l'origine et de la date de la collection marculfienne. Qu'il suffise de dire que les formules de Marculf nous renseignent sur la condition juridique des monastères — pour ne parler que de cette institution — sur une période qui va du VII<sup>e</sup> siècle jusqu'au milieu du IX<sup>e</sup>. Composée probablement au milieu du VII<sup>e</sup> siècle, à l'aide d'actes préexistants, elle a servi l'espace d'environ deux cents ans. La formule, « que l'on peut définir un privilège impersonnel, dénote un acte fréquent et d'un usage courant et constitue donc une sorte de loi » (J. VENDEUVRE, *L'Exemption de visite monastique. Origines. — Concile de Trente. — Législation royale*, Dijon 1906, p. 22-23). Dom Leclercq fait justement remarquer: « De plus la formule suppose un état antérieur qui, de particulier, devient général et continuera de s'appliquer dans la suite; d'où il suit que les formules de Marculf, rédigées au VII<sup>e</sup> siècle, dénotent une situation juridique qui leur est à la fois antérieure et postérieure » (*Exemption*, dans DACL, t. 5a, col. 956).

<sup>36</sup> *Etudes sur l'abbaye de Saint-Denis à l'époque mérovingienne*, dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. 87, 1926, p. 21.

<sup>37</sup> McLAUGHLIN, *Le très ancien Droit monastique de l'Occident*, p. 212-217. — Comme exemple de privilège épiscopal accordé à la prière du roi et confirmé ensuite par diplôme royal, on peut citer la charte perdue de Landri, évêque de Paris, en faveur du monastère de Saint-Denis. Le privilège fut accordé à la demande du souverain: « ut nostra integra devotio et peticio fuit, ut apostolicus vir, Landericus Parisiaci æclesie episcopus, privilegio ad ipsum sanctum locum, abbati vel fratribus ibidem consistentibus, facere vel confirmare, pro quibus futura deberit » (Charte de Clovis II, du 22 juin 654. Texte restitué par LAUER et SAMARAN, *Les Diplômes originaux des Mérovingiens*, Paris 1908, p. 6). — PARDESSUS, t. 2, n<sup>o</sup> 322, p. 98. Voir dom LECLERCQ, *Chartes* dans DACL, t. 3a, col. 918, 931.

de confirmation contient souvent la clause d'immunité, son but premier est de donner, au privilège épiscopal, le sceau de l'autorité royale.

Le recueil de Marculf contient, en plus d'un privilège épiscopal<sup>38</sup>, une formule de confirmation royale<sup>39</sup>. Il est intéressant de comparer ces deux formules.

D'abord, le privilège épiscopal: a) l'évêque se réserve l'exercice du pouvoir d'ordre (collation des ordres, bénédiction de l'autel et du chrême); b) il bénira l'abbé dont l'élection aura été faite par les moines; c) mais il n'exercera aucun pouvoir, *neque in rebus, neque in ordinandis personis*, il ne touchera point aux biens temporels du monastère; d) et enfin, il ne viendra au monastère que sur la demande de l'abbé ou de la communauté<sup>40</sup>.

Le roi confirme d'une manière générale que l'évêque n'aura de pouvoirs que selon les limites arrêtées dans le privilège écrit (*nullus episcopus . . . aliquam potestatem sibi in ipso monasterio, preter quod scriptum est*), et il rappelle la nécessité pour l'évêque d'obtenir la *voluntas* de l'abbé pour entrer dans le monastère<sup>41</sup>.

La première formule de Marculf nous indique les monastères-types du privilège épiscopal: Lérins, Agaune, Luxeuil. Malheureusement, ces documents sont aujourd'hui perdus. On nous dit également qu'un nombre incalculable de monastères (*modo innumerabilia*) dans le royaume des Francs possèdent ce privilège<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> MARCULF, I, 1 (ZEUMER, p. 39; DE ROZIÈRE, *Recueil général*, n° 574, t. 2, p. 729-733).

<sup>39</sup> MARCULF, I, 2 (ZEUMER, p. 41; DE ROZIÈRE, *Recueil général*, n° 575, t. 2, p. 733-737). Le P. MACLAUGHLIN, (*op. cit.* p. 212-217) en donne une analyse.

<sup>40</sup> MARCULF, I, 1 (ZEUMER, p. 39-41).

<sup>41</sup> MARCULF, I, 2 (ZEUMER, p. 41-43). — Nous croyons que le P. Taché a commis une confusion, en posant le privilège de Dagobert 1<sup>er</sup> pour Rebais, en 635, comme le modèle sur lequel Marculf aurait calqué sa première formule *De privilegio* (*Notes sur l'histoire des exemptions monastiques*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 11 (1941), p. 160\*. — Le diplôme de Dagobert (MGH, *Diplomata regum Francorum e stirpe merovingica*, ed. Pertz, 15, p. 16; voir McLAUGHLIN, *op. cit.*, p. 212, note 5) n'est pas un privilège épiscopal — comme l'est la première formule de Marculf, — mais une concession, par le roi, de l'immunité fiscale et de la libre élection de l'abbé par les moines. Ce n'est pas, non plus, comme Marculf, I, 2 (ZEUMER, p. 41), une confirmation, par le roi, d'un privilège épiscopal, puisque la charte royale a précédé celle de l'évêque. Le diplôme de Dagobert est du 1<sup>er</sup> octobre 635, et celui de l'évêque Faron est de 637-638.

<sup>42</sup> MARCULF, I, 1 (ZEUMER, p. 39).



Les chartes épiscopales d'émancipation ne suivent pas toujours rigoureusement la formule de Marculf ni aucun autre schème univoque, et la liberté laissée aux moines connaît des variations considérables, selon les circonstances de lieu et de temps, et selon la volonté de l'évêque de se départir de son autorité. La formule marculfienne ne représente qu'un type.

## 2. *Les bulles pontificales d'exemption.*

En plus des privilèges royaux et de la charte épiscopale d'émancipation, un autre fait doit être signalé qui exerça sur les monastères du haut moyen âge, une influence encore restreinte jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle, mais qui devait prendre graduellement de plus en plus d'ampleur, pour se terminer dans le grand mouvement de l'exemption monastique du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle. Il s'agit de l'intervention du Saint-Siège dans la détermination du statut juridique des monastères. Déjà le pape avait confirmé des privilèges octroyés par les rois<sup>43</sup>. Mais le pape fait plus, il intervient directement, il enlève certains monastères à la juridiction épiscopale et les rattache directement au Saint-Siège. Cette soumission directe à Rome, avec la liberté vis-à-vis l'autorité diocésaine, est, à proprement parler, l'exemption monastique.

Aussi bien, puisque le pouvoir royal donnait lui-même l'exemple et qu'il considérait la protection de l'Apôtre comme plus efficace que la sienne propre, il était bien naturel qu'au IX<sup>e</sup> siècle, en présence de la désorganisation et de la faiblesse croissante de l'autorité civile, on songeât à substituer à la royauté devenue inférieure à son office le puissant apôtre Pierre, auquel les rois eux-mêmes avaient fait appel tous les premiers<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> FABRE, *Etudes sur le « Liber Censuum »*, p. 36 et suiv. On peut citer en exemple :

a) la confirmation par le pape Vigilius (537-555) des privilèges accordés à un monastère d'Arles par le roi Childebart (m. 558) (voir JAFFÉ-WATTENBACH, n<sup>o</sup> 928). Le document est aujourd'hui perdu. Il nous est connu par une lettre de saint Grégoire 1<sup>er</sup>, dont nous parlons à l'instant.

b) La confirmation des privilèges mentionnés par le pape saint Grégoire 1<sup>er</sup> (*Reg.*, IX, 216; JAFFÉ-WATTENBACH, n<sup>o</sup> 1745). Il s'agit du monastère fondé par Childebart et Aurélien, archevêque d'Arles.

c) La confirmation, par le même pape — à la prière de la reine Brunehaut et de son petit-fils Thierry — des possessions acquises à un hospice, à un monastère et à une église d'Arles, et la concession de privilèges aux mêmes (*Reg.*, XIII, 11, 12, 13; JAFFÉ-WATTENBACH, n<sup>o</sup> 1875-1877).

<sup>44</sup> FABRE, *Etudes sur le « Liber Censuum »*, p. 37.

La première intervention de Rome dans une affaire d'exemption monastique fut celle de Bobbio, en Italie<sup>45</sup>. Deux influences jouèrent pour obtenir le diplôme pontifical d'exemption: en premier lieu, le monastère était une fondation de saint Colomban. Le monastère, lors de l'exemption, en 628, avait une quinzaine d'années d'existence. Or l'on connaît les idées des moines irlandais sur l'exemption monastique ainsi que leurs difficultés avec les évêques continentaux: ils apportaient avec eux leurs convictions profondes sur l'absolue liberté des moines, et leur conduite sur ce point, en accord parfait et sans compromis avec leurs idées, leur avait attiré plus d'une escarmouche avec les évêques de Gaule. L'influence irlandaise était un premier facteur dans l'obtention de l'exemption monastique de la part du pape. Le deuxième facteur repose sur les circonstances tout à fait particulières dans lesquelles se trouvait le monastère. Tout le territoire environnant était tombé aux mains des Lombards ariens. Le pape Honorius 1<sup>er</sup> (625-638), pour protéger le monastère contre l'hérésie, l'enleva à la juridiction de l'ordinaire et le plaça directement sous l'autorité du Saint-Siège<sup>46</sup>. L'évêque n'aura aucune autorité sur le monastère, et ne pourra venir y célébrer la messe sans la permission de l'abbé<sup>47</sup>. Les auteurs ont interprété ce document dans le

<sup>45</sup> Sur BOBBIO, voir F. BONNARD, *Bobbio*, dans DHGE, t. 9, col. 275-284. Sur le diplôme pontifical, voir Dom David KNOWLES, *The Monastic Order in England, A History of its Development from the Times of St. Dunstan to the Fourth Lateran Council, 943-1216*, Cambridge, University Press, p. 187-189.

<sup>46</sup> On trouvera ce diplôme dans Carlo CIPOLLA, *Codice del monasterio di S. Colombano di Bobbio, fino all' anno MCCVIII*, vol. 1, Roma 1918 (Fonti per la Storia d'Italia, Publicate dall'Istituto Storico Italiano, t. 52), p. 100-103. — JAFFÉ-WATTENBACH, n° 2017; KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum, Italia Pontificia*, t. 6b, p. 249; *Bullarium Romanum*, t. 1, p. 178; PL, t. 80, col. 483.

Il est à remarquer que la bulle d'Honorius 1<sup>er</sup> reproduit mot à mot la formule 77 du *Liber Diurnus* (Theodor VON SICKEL, *Liber Diurnus Romanorum Pontificum*, Vindobonæ, Geroldi, 1889), p. 82, qui est, elle-même, une édition rajeunie de la formule 32 (éd. SICKEL, p. 23). Voir SICKEL, *op. cit.*, *Præf.*, p. xx et xxx; KEHR, *op. cit.*, t. 6b, p. 249; McLAUGHLIN, *op. cit.*, p. 187. — On consultera avec profit l'édition d'Eugène de ROZIÈRE, *Liber Diurnus, ou Recueil des Formules utilisées par la Chancellerie pontificale du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1869, dans laquelle on trouve les notes du P. Garnier et le commentaire inédit de Baluze. Les formules 32 et 77 ont la même numérotation dans de Rozière que dans Sickel. — Migne reproduit l'édition de Garnier. Les formules 32 et 77 de Sickel correspondent à Garnier VII, 1, et VII, 12 respectivement: PL, t. 105, col. 105, et 111.

<sup>47</sup> « . . . et ideo omnem cujuslibet ecclesie sacerdotem in præfatum monasterium ditionem quamlibet auctoritatemve extendere atque sua auctoritate, nisi a preposito monasterii fuerit invitatus, missarum sollempnitate celebrare omnino inhibemus » (CIPOLLA, *op. cit.*, p. 102; *Bullarium Romanum*, t. 1, p. 178a.

sens d'une exemption complète, de sorte que l'ordinaire ne gardait même pas le droit d'exercer les *jura pontificalia* dans le monastère <sup>48</sup>.

Un siècle plus tard, Boniface, l'apôtre de la Germanie et de la Gaule franque, voyait sa fondation de Fulda dotée de l'exemption pontificale <sup>49</sup>. Rome n'était pas coutumière de ces faveurs exceptionnelles qui brisaient avec la discipline séculaire de la juridiction universelle de l'évêque dans son territoire, mais elle savait comprendre le caractère particulier de certaines fondations, telle la vie monastique en Angleterre et telle aussi la situation de Fulda, établie par saint Boniface pour être « non seulement la retraite de quelques ascètes, mais un foyer de civilisation <sup>50</sup> ». En raison de l'éloignement de Fulda, « citadelle avancée de la prédication chrétienne <sup>51</sup> » et du grand rôle national qu'elle devait jouer dans l'Église et qui ne devait pas être compromis par les hommes, le pape saint Zacharie (741-752) rattacha directement la grande abbaye allemande au Saint-Siège. Il ne s'agissait pas seulement de liberté dans l'ordre temporel, c'était la plus entière liberté qui était concédée à Fulda. Sous l'égide de la protection romaine, Fulda deviendra « le plus puissant foyer de vie religieuse et intellectuelle qu'il y eût en Allemagne <sup>52</sup> ».

Il ne semble pas que les exemptions de ce genre, durant la période qui nous occupe, furent très nombreuses. Pour ne rien dire de l'An-

<sup>48</sup> McLAUGHLIN, *op. cit.*, p. 188-189.

<sup>49</sup> On trouvera la bulle de Fulda dans Edmund E. STENDEL, *Urkundenbuch des Klosters Fulda*, t. 1a, n° 15, p. 25-32. — JAFFÉ-WATTENBACH, n° 2293; MANSI, t. 12, col. 349; PL, t. 89, col. 954; *Bullarium Romanum*, t. 1, p. 238.

Sur l'exemption de Fulda, voir Cesare BARONIO, *Annales ecclesiastici*, t. 12, p. 554; BOUX, *Tractatus de jure regulari*, t. 2, p. 102; Auguste DUMAS, *L'Affranchissement des Monastères*, dans FLICHE-MARTIN, t. 7 p. 357-358; G. KURTH, *Saint Boniface*, Paris, Lecoffre, 1913 (Coll. Les Saints); Jean-Berthold MAHN, *L'Ordre cistercien et son Gouvernement*, Paris, de Boccard, 1945, p. 125; McLAUGHLIN, *Le très ancien Droit monastique de l'Occident*, p. 197-198.

Il importe de remarquer que la bulle observe la formule 32 du *Liber Diurnus*, (SICKEL, p. 23). Nous retrouvons, en effet, la même clause principale que dans la formule 32: « Et ideo omnem cujuslibet ecclesiæ sacerdotem in præfato monasterio ditionem quamlibet habere hac auctoritate præter sedem apostolicam prohibemus, ita ut, nisi ab abbate monasterii fuerit invitatus, nec missarum ibidem solemnitatem quispiam præsumat omnino celebrare » (STENDEL, *op. cit.*, p. 31, col. a. Comparer avec formule 32 du *Liber Diurnus*, éd. SICKEL, p. 23). La formule 32 ne présente que des variantes de détail.

Nous ne croyons pas devoir suivre l'opinion de Dumas, (*art. cit.*, dans FLICHE-MARTIN, t. 7, p. 357-358) qui restreint à une liberté purement temporelle l'exemption concédée par le pape, et dans les termes que nous venons de lire.

<sup>50</sup> KURTH, *Saint Boniface*, p. 116.

<sup>51</sup> MAHN, *L'Ordre cistercien*, p. 125.

<sup>52</sup> KURTH, *Saint Boniface*, p. 117.

gleterre, pays d'élection du zèle et des largesses spirituelles de Rome, l'exemption fut également donnée par Grégoire II ou III, entre 714 et 741, à deux monastères du Bénévent<sup>53</sup>. On ne saurait omettre, ici, l'abbaye royale de Saint-Denis en France, orgueil et prédilection des rois francs. Les faveurs pontificales, et elles furent magnanimes, ajoutèrent à la puissance et à la splendeur de Saint-Denis. Pour ne mentionner que les principales, Étienne II accorde l'exemption complète en 757<sup>54</sup>; quelques années plus tard, Étienne III accorde à l'abbaye le droit d'avoir un évêque propre<sup>55</sup>; et Adrien II, au début du règne de Charlemagne, en 786, confirme les privilèges octroyés par son prédécesseur<sup>56</sup>.

Immunité, mainbour et recommandation royales, chartes épiscopales d'émancipation et bulles apostoliques d'exemption, tels sont les faits juridiques qui déterminent le plus le statut légal des monastères au haut moyen âge, et exercent sur eux une influence déterminante, en leur permettant de se développer dans une plus grande liberté et une plus grande quiétude.

\* \* \*

Deux causes concoururent à orienter les monastères dans le sens de cette plus grande liberté. La première de ces causes fut l'influence du monachisme irlandais sur les monastères de Gaule<sup>57</sup>. On reste encore étonné du grand nombre de fondations monastiques établies par les Irlandais ou pour les Irlandais. Or les insulaires apportaient de

<sup>53</sup> Bulle publiée en appendice aux lettres de saint Grégoire 1<sup>er</sup>, MGH, *Epistolæ*, t. 2, p. 468. Voir McLAUGHLIN, *op. cit.*, p. 189. — La bulle reproduit partiellement la formule 32 du *Liber Diurnus* (SICKEL, p. 23).

<sup>54</sup> Bulle *Quoniam semper* dans *Bullarium Romanum*, t. 1, p. 244-245. — JAFFÉ-WATTENBACH, n° 2331; MANSI, t. 12, col. 551 et suiv.; PL, t. 89, col. 1014-1018.

<sup>55</sup> Cette bulle d'Étienne III est aujourd'hui perdue (voir Léon LEVILLAIN, *Études sur l'abbaye de Saint-Denis à l'époque mérovingienne*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 87, 1926, p. 333. — Adrien 1<sup>er</sup> dans la bulle du 1<sup>er</sup> juillet 786, confirmera la bulle de son prédécesseur « domini Stephanī junioris papæ » (*Bullarium Romanum* t. 1, p. 256a), qui doit être identifié avec Étienne III, et non Étienne II.

<sup>56</sup> *Bullarium Romanum*, t. 1, p. 255-257. — JAFFÉ-WATTENBACH, n° 2454 (où la bulle est indiquée comme apocryphe). Voir LEVILLAIN, *art. cit.*, *ibid.*, p. 263, 316, 333 et suiv. (Levillain note que la bulle fausse *Cum summæ* reproduit presque intégralement la bulle authentique (*loc. cit.*, p. 319, note 1).

<sup>57</sup> Le monachisme irlandais est ici simplement mentionné. Il ne saurait être question d'entrer dans les détails. Voir, entre autres: Joseph-Paul FUHRMAN, O.S.B., *Irish Medieval Monasteries on the Continent*, [ Washington ] 1927; dom Louis GOUGAUD, O.S.B., *Les Chrétientés celtiques*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Lecoffre, 1911; John RYAN, S.J., *Irish Monasticism. Origin and Early Development*, London, Longmans, 1931.

leur pays des traditions d'émancipation complète vis-à-vis d'un épiscopat territorial. Il faut dire davantage. Il semble que l'Église irlandaise, à cette époque, était dans son ensemble presque exclusivement monastique. Chaque clan avait son monastère, et le monastère avait son évêque propre. Il ne faut donc pas se surprendre que les fondations monastiques irlandaises du continent aient cherché à se libérer de la juridiction épiscopale, considérée comme trop gênante ou parfois hostile au libre développement de la vie religieuse. Une étude plus approfondie considérerait également le point de vue des évêques qui voyaient d'un fort mauvais œil les moines ou évêques étrangers qui traversaient leurs diocèses, irrespectueux de l'autorité épiscopale, insoumis jusqu'au point d'en appeler à des évêques d'autres diocèses. À l'influence du monachisme irlandais, il faut ajouter le caractère de l'épiscopat mérovingien. Les élections épiscopales étaient trop souvent laissées aux rois temporels; les évêques n'étaient pas toujours choisis pour leur degré de vertu et de science, mais en raison de leur relation de parenté avec les chefs temporels ou de leurs services rendus à ces derniers, de sorte que bien des sujets indignes accédèrent à la direction des diocèses, hantés du désir de profiter, d'exploiter, de s'enrichir.

Dans de telles circonstances, quoi de plus naturel, pour les monastères, proie alléchante pour des évêques cupides, que de vouloir s'émanciper le plus possible de la juridiction du diocésain comme de celle du comte royal<sup>58</sup>.

Grâce à tous les privilèges octroyés par l'Église ou par l'État, le monachisme, extrêmement vigoureux au haut moyen âge, put croître sans danger, traverser des époques troubles et dangereuses pour sa vitalité sans y perdre de vigueur. Nouveau venu dans une société en voie de turbulentes transformations et dans une Église aussi souple dans ses cadres et sa discipline que rigide dans ses dogmes, le monachisme du haut moyen âge devint la gloire de l'une et de l'autre,

<sup>58</sup> Voir René AIGRAIN, *L'Église franque sous les Mérovingiens*, dans FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Église depuis les Origines jusqu'à nos Jours*, t. 5, p. 368-373.

agent de civilisation, mais plus encore solitude de sainteté et foyer d'apostolat chrétien.

Paul-Henri LAFONTAINE, o.m.i.  
professeur à la faculté de droit canonique.

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# *Saint Thomas d'Aquin, théologien de la grâce*<sup>1</sup>

---

Depuis le temps de saint Augustin, la doctrine de la grâce était constituée dans l'Église. La crise avait été surmontée, à laquelle demeure attaché le nom de Pélage. Et des deux issues qui eussent été possibles: l'homme est le maître de sa destinée et il se sauve par l'énergie de son vouloir; l'homme est entre les mains de Dieu et il n'est sauvé que par la miséricorde gratuite de son Créateur, la seconde avait prévalu définitivement parmi les fidèles. Selon le mot de saint Augustin, la grâce de Dieu avait vaincu. À l'âge scolastique, il ne pouvait revenir que d'organiser en système et d'élaborer en ses derniers détails la doctrine imposée par le génie du docteur africain. De fait, il n'est aucun théologien de ce temps à qui le nom de saint Augustin n'ait été sacré. On se tromperait toutefois en croyant que la théologie de la grâce se soit formée sans autres vicissitudes. À la vérité, la doctrine augustinienne était trop forte et trop déconcertante pour pénétrer d'emblée dans les esprits. Et plusieurs qui ont cru la professer en laissèrent échapper la substance. Il est permis de penser que la théologie scolastique de la grâce a atteint sa parfaite et réelle équivalence avec l'augustinisme dans le traité de la *Somme théologique* composé par saint Thomas d'Aquin.

Mais il est extrêmement remarquable que saint Thomas en personne ne s'est pas élevé du premier coup à une si haute inspiration. Bien au contraire, la théologie que nous admirons dans l'ouvrage de sa maturité fut chez lui un terme, auquel il n'accéda qu'à partir d'une position sensiblement différente. Comme les théologiens de son entourage et, plus généralement, comme le grand nombre des esprits, saint Thomas avait commencé par remettre à l'homme l'initiative du salut — avec assez d'habileté certes et de sens catholique pour que fussent

<sup>1</sup> Texte de la conférence prononcée à l'Université d'Ottawa, le 6 mars 1949, à l'occasion de la fête de saint Thomas d'Aquin.

évités les égarements pélagiens. Mais combien il était éloigné encore de cette reconnaissance de la primauté divine en matière de salut, qui distingue le traité de la *Somme théologique*, selon le plus pur esprit de l'augustinisme ! Ce théologien eut à corriger ses premières appréciations, à vérifier et à amender l'idée qu'il s'était faite spontanément de la liberté de l'homme, à accéder au mystère des conduites divines dans le gouvernement des âmes. Et c'est par l'effet d'une telle réflexion, soutenue au long d'une carrière infatigable, qu'il parvint enfin aux conclusions de son suprême ouvrage. Dans l'intention de rendre un hommage public au prince de la théologie, il m'a paru convenable de tracer les grandes lignes du travail intérieur qui s'est accompli chez saint Thomas à propos de la grâce. L'ensemble de son œuvre s'étendant sur une vingtaine d'années, et l'ordre chronologique de ses écrits étant suffisamment connu, il nous est loisible d'observer le cheminement d'une pensée qui ne cessa de se contrôler et qui, dans le cas présent, alla jusqu'à se dépasser elle-même. En assistant aux efforts et aux progrès de ce grand esprit, nous concevrons à son endroit une admiration plus sincère, en même temps que pour notre compte nous nous disposerons à partager ses dernières et ses plus chères convictions.

\* \* \*

L'homme peut-il sans la grâce accomplir le bien ? Le théologien rencontre cette question. Elle engage une appréciation sur la faculté morale de l'homme. Y répond-on affirmativement, on glorifie l'être humain comme auteur et cause de ses vertus. Y répond-on négativement, on le rend dépendant dans la même mesure du secours divin, et c'est dire qu'on l'établit dans une condition humiliée.

Or, les premiers écrits de saint Thomas sont à ce sujet péremptoires. Mais oui, l'homme possède le pouvoir d'accomplir de lui-même le bien convenable à sa nature. Comment ne le posséderait-il pas, puisqu'il est un être libre ? La faculté d'opter pour le bien, et aussi souvent qu'il lui plaira, est comprise dans la définition de sa liberté. Saint Thomas est si résolu dans le sens de cette conclusion que, rencontrant des opinions plus réservées, il les écarte d'un mot et sans réplique. En vue de ménager à la grâce la place nécessaire, il déclare que l'accomplissement du bien « méritoire » est im-



possible sans elle, c'est-à-dire du bien qui obtient pour récompense la vision de Dieu: il eût quitté l'orthodoxie et l'unanimité des théologiens en disant le contraire. Pour l'exercice des vertus naturelles, il confesse en outre la nécessité de certains secours, très largement compris et d'ailleurs assurés. Mais ces réserves faites et ces discernements introduits, il appartient à l'homme, en dernier ressort, d'opter pour la vertu. L'homme est en état de soutenir les efforts qui le font triompher de ses faiblesses et de ses tentations. Il est un être moralement doué, appelé par le déploiement de ses ressources humaines à de grandes et nobles réalisations. Nous jugeons sympathique, si je ne me trompe, le théologien qui l'entend ainsi. L'optimisme est toujours attrayant. Nous le louons de montrer de la confiance dans l'homme. Et celui-ci ne pourra que s'en trouver encouragé à bien agir. Saint Thomas abordant pour la première fois l'enseignement de la théologie a adopté sans hésiter la position que je viens de rappeler. Elle fait honneur à son naturel ouvert et généreux. Il n'en restera pas toutefois à cette appréciation.

Revenant plus tard sur la même question, il s'avise en effet d'une certaine infirmité inhérente à la liberté même. Au lieu de juger de celle-ci à partir de sa définition, il la considère dans son exercice pratique. En fait, elle choisit le mal, vu les sollicitations dont elle est l'objet et qui naissent de notre nature, disposée comme elle est; vu son inclination foncière chez l'homme détaché de Dieu. Et elle ne peut pas ne pas le choisir, d'un choix libre, certes, et laissant au sujet sa responsabilité: mais une sorte de fatalité s'est introduite au sein de la liberté, car l'effort serait trop soutenu et la vigilance trop active par lesquels nous surmonterions la difficulté de toujours accomplir le bien. D'où l'idée pleinement acceptée d'une nature humaine corrompue. Non que saint Thomas se complaise maintenant dans la dépréciation de l'homme. Son pessimisme reste mesuré. Il dit exactement que, livré à ses seules forces, l'homme ne peut accomplir tout le bien convenable à sa nature: donc il lui arrivera de faire le mal et de pécher. C'est l'intégrité dont il manque. Mais ce verdict modéré est en réalité sévère. Car c'est un grand malheur et une grande tristesse que l'homme n'ait point le pouvoir d'être pleinement homme: il est voué à la défaillance, il décevra par quelque en-

droit l'espoir que l'on mettait en lui. Ainsi le pense désormais saint Thomas. C'est pourquoi ce théologien professe une nécessité de la grâce qu'il n'avouait point jadis: nécessité d'une grâce habituelle qui rectifie l'inclination foncière de la volonté en la dirigeant sur Dieu; cette grâce habituelle reçue, nécessité ultérieure de secours actuels qui protègent le juste même contre les infirmités et ignorances subsistant en lui. Et qui dit nécessité d'une grâce, dit dépendance de l'homme à l'égard d'un don divin: nous ne tirons plus de nous le pouvoir d'accomplir la totalité du bien convenable à notre nature, mais nous attendons ce pouvoir d'un autre. C'en est fini de la fierté. Elle se change en la conscience d'une indigence: si Dieu n'y remédie, s'il ne plaît à Dieu d'y remédier, nous ne sortons point de notre misère. Le théologien qui l'affirme ainsi montre juger gravement de l'homme. Il impose à cette créature une attitude religieuse, puisque Dieu désormais est le maître de la réussite humaine. Saint Thomas ne nie point que l'homme n'ait à faire ce qui est en lui, il ne le détourne ni de l'effort ni de la générosité, nous avons à user de notre liberté le mieux que nous pouvons: en ce sens, la réponse faite jadis garde sa valeur. Rien n'est entamé de ce qui fait la grandeur de l'homme. Mais là n'est pas le dernier mot de l'humaine condition: si l'homme réussit, je veux dire, s'il atteint au plein et heureux développement de sa nature, c'est que Dieu l'a secouru; sans le secours divin, il échouera, il ne peut qu'échouer. L'homme est grand, on le veut bien, mais ce n'est jamais qu'une grandeur d'homme. Il est permis de trouver plus profond et plus riche de vérité ce jugement qui, sans mépris envers l'homme (nous sommes loin de la théologie des réformateurs) cependant retire d'entre les mains de cette créature le pouvoir de se rendre parfaite et la constitue dans la dépendance du don de Dieu. Entre le théologien qu'est devenu saint Thomas et celui qu'il avait commencé par être, nous percevons la différence.

D'où vient qu'il ait changé, et précisément dans le sens que j'ai dit? Peut-être est-ce un effet de l'âge. Car la jeunesse est volontiers présomptueuse tandis que l'homme mûr, mieux renseigné, reconnaît ses limites. Mais une autre cause explique le phénomène dont nous parlons. Il y a un enseignement chrétien sur l'homme. Saint Paul a décrit au chapitre 7 de l'*Épître aux Romains* le combat de la chair

contre l'esprit et l'impuissance où nous sommes d'assurer de nous-mêmes le triomphe de l'esprit sur la chair. Saint Thomas a toujours connu ce texte et ses semblables. Mais autre chose connaître un texte, autre chose en pénétrer l'entière signification. Stimulée par l'expérience humaine, on peut le penser, la méditation de l'Écriture a conduit saint Thomas à juger plus profondément et plus religieusement de l'homme. Il alla jusqu'à adhérer au sens contenu sous la lettre et à rejoindre l'intention de l'Apôtre. La fréquentation de l'œuvre augustinienne n'a pu que favoriser ce travail intérieur. Un moment vint où il dut juger superficielles les conclusions de son premier ouvrage. Au prix de ce qu'il comprenait maintenant, son optimisme de jeunesse lui parut frivolité. Non, l'homme n'a pas de lui-même le pouvoir d'accomplir tout le bien convenable à sa nature. Soumettons cette créature à la nécessité de la grâce. Faisons de Dieu le maître de l'entière réussite humaine. Saint Thomas découvrait en même temps que le pélagianisme ne consiste pas seulement en quelques thèses que les thèses opposées suffisent à supplanter. Cette hérésie est en outre une inspiration, elle marchande avec l'autorité de Dieu sur l'homme et elle n'a jamais assez exalté le pouvoir de la créature. Brisons avec toute apparence de pélagianisme et marquons fortement l'humilité de la condition humaine. Cette évolution de saint Thomas dans le sens de l'augustinisme est d'autant plus remarquable qu'elle ne résulte pas d'une prédisposition de tempérament : à preuve les conclusions qu'il avait soutenues d'abord. Saint Thomas n'est pas un esprit chagrin ; rien ne nous le montre enclin à la misanthropie. Et cependant il a dénoncé chez l'homme l'impuissance que j'ai dite. Son augustinisme n'est pas non plus le résultat d'une philosophie. On est frappé bien plutôt de l'accueil qu'il fait à Aristote et d'une certaine façon qu'il a, en maintes occasions, de juger l'homme en termes naturalistes. S'il finit par professer la doctrine que j'ai rappelée, la cause en fut chez lui purement spirituelle et chrétienne. Il a cédé aux documents de la foi. Il a rejoint l'authentique tradition. Beaux titres pour une théologie. De là vient qu'une modération subsiste jusque dans l'humiliation qu'il inflige à l'homme, ainsi que je l'ai remarqué. S'il avait cédé à un tempérament, il s'en serait donné à cœur joie et il n'aurait rien épargné dans notre nature : on devait

constater ce genre d'excès plus tard dans l'histoire des doctrines de la grâce (songeons au serf arbitre de Luther). S'il avait suivi les enseignements d'une philosophie, il aurait déroulé sans retenue les conséquences dialectiques de son pessimisme rationnel. Il dit exactement ce que la vérité chrétienne exigeait qu'il dit: rien de moins, rien de plus. Mais il prononce cette sentence de toute son âme et de toute sa foi. Et c'est pourquoi nous sommes remués par sa théologie. Nous contractons à son école la persuasion d'une misère congénitale de l'homme, par quoi cette créature, en ce qui concerne l'accomplissement de l'intégrité du bien naturel, est rendue sujette à la grâce imprévisible de Dieu.

\* \* \*

L'homme peut-il se préparer à la grâce de lui-même et sans le secours d'aucune première grâce? Le théologien pose cette nouvelle question. Il est aisé de voir qu'elle renchérit sur la précédente. Car admise la doctrine que j'ai appelée plus profonde et plus religieuse, elle perdra beaucoup de sa force si, cette grâce qui est nécessaire pour accomplir l'intégrité du bien, l'homme est de lui-même en mesure de l'attirer sur soi. En ce cas, on n'aura fait que reculer le moment où l'homme jouit de son indépendance et gouverne sa destinée. D'un coup, en se préparant à la grâce, il récupérera la mesure de libre disposition de sa conduite morale que nous lui avons ôtée. Mais s'il est répondu négativement à la nouvelle question, je veux dire si l'on refuse à l'homme la faculté de se préparer de lui-même à la grâce et qu'on fasse dépendre cette préparation d'une première mise divine, sur laquelle l'homme par définition soit sans pouvoir, en ce cas nous aggravons et consacrons le verdict déjà prononcé. Car le voilà pour tout de bon remis au bon plaisir de Dieu. Destitué d'initiative quant à l'œuvre de son salut, il est à l'entière discrétion de son Créateur. Une autre volonté que la sienne prendra la décision qui le sauve; et ce n'est qu'à partir de cette décision-là que lui-même s'engagera dans la voie du salut. La question que nous rencontrons maintenant est donc par excellence en ces matières la question critique. Elle a de quoi nous entraîner vers l'affirmation pour l'homme d'une situation tragique: car est-il rien de plus tragique que la radicale impuissance, celle qui affecte en nous la volonté, celle

qui concerne notre salut ? On conçoit que devant un tel parti à prendre le théologien tremble. Si saint Thomas n'a pas du premier coup confessé l'impuissance de l'homme quant à l'accomplissement du bien naturel, attendons qu'il hésite avant de nous mettre dans l'impuissance pure et simple et de nous constituer dans la dépendance absolue. Il sera significatif toutefois qu'ayant hésité il en vienne ensuite jusqu'à l'aveu : nous ne pourrions prendre à la légère une doctrine élaborée dans ces conditions et, si étonnante ou troublante qu'elle paraisse, il nous appartiendra d'évaluer les raisons qui imposèrent au théologien de la préférer.

Selon le premier enseignement de saint Thomas, l'homme donc se prépare de lui-même à recevoir la grâce sanctifiante. Il le fait par l'accomplissement des bonnes œuvres et la direction qu'il imprime à sa vie morale. Sa liberté suffit à cette tâche comme à toutes les autres. Certes, des secours divins sont proclamés nécessaires à l'homme opérant sa conversion et s'acheminant vers la justification. On évite de cette manière l'inconvénient redoutable de mettre Dieu dans la dépendance de l'homme : car s'il relevait de l'homme seul de se préparer à la grâce sanctifiante et de choisir la justice, il ne resterait plus à Dieu qu'à s'exécuter et à donner sa grâce comme on acquitte un dû. Nul théologien ne porte les choses à cette extrémité et saint Thomas n'a point manqué d'éviter dès le principe un tel inconvénient. Il parle donc de secours divins ; il entend que l'homme se préparant à la grâce ne fasse qu'entrer, pour ainsi dire, dans le jeu que Dieu a prévu et organisé. Mais le jeu est ainsi organisé que l'initiative humaine est décisive. Quelque chose part de l'homme : un choix, une volonté, une réaction, qui signale l'intervention de sa pure liberté. La suite des opérations est commandée par cette décision initiale. Un adage a cours parmi les théologiens, que saint Thomas agréa tel quel : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*. L'homme fait ce qui est en lui, c'est-à-dire qu'il use de sa liberté, et Dieu lui donne sa grâce. Puisque Dieu a lui-même disposé les choses en ce sens, il n'est pas mis à la merci de l'homme, je l'ai remarqué tout à l'heure. L'homme néanmoins, selon cette doctrine, relève de son propre décret. Sa liberté fonde sa sécurité. Il n'a qu'à vouloir, et tout est dit. Nous consentons aussitôt, si je ne me trompe, à une

théologie ainsi comprise. Elle est judicieuse, équilibrée, humaine. Elle ne nous jette ni dans le drame ni dans l'anxiété. Saint Thomas nous plaît, qui a fait preuve de cette sagesse.

Il sera conduit cependant à se désavouer. La tranquillité qu'inspire une théologie n'est pas la marque nécessaire de sa vérité. Pour détourner saint Thomas de sa première opinion, il y eut, cette fois encore, des textes de l'Écriture. *Nemo potest venire ad me*, lisait-il en saint Jean, *ni Pater qui misit me traxerit eum*. Qu'est-ce que cette traction divine ? N'obtiendra-t-elle pas le premier rôle dans l'œuvre de la conversion ? Jésus parle comme s'il l'entendait ainsi. Il ne dit pas que l'homme choisit Dieu, mais seulement que Dieu tire l'homme. *Quid autem habes quod non accepisti ?* C'est l'Apôtre maintenant qui tient ce raisonnement. À le prendre à la lettre, il ne laisse rien dans l'homme qui soit de l'homme. Sa liberté même, l'homme a dû la recevoir ; l'usage qu'il en fait, il a dû être conduit à le faire. Ne faudra-t-il pas remettre l'homme tout entier entre les mains de Dieu ? Même ce mouvement originel de sa liberté où il semblait que fût le suprême et imprenable refuge de l'indépendance humaine, ne faudra-t-il pas le soumettre à l'influence antérieure de la grâce ? Et puis, il y a ce grand et inquiétant chapitre 9 de l'*Épître aux Romains*. Jacob et Ésaü sont des jumeaux, aussi pareils l'un à l'autre qu'il est possible de l'être. Ils n'ont rien fait encore, puisque enfermés dans le sein de leur mère. Dieu cependant a choisi Jacob et délaissé Ésaü. Si la liberté humaine est décisive, comment expliquer cette préférence ? Invoquera-t-on la prescience des œuvres de la part de Dieu ? Mais le texte de l'Apôtre ne favorise pas ce recours. Il faudra avouer que le décret de Dieu est souverain et qu'il n'est de cette volonté d'autre règle que le dessein éternel conçu dans la pensée de Dieu.

Les passages de l'Écriture que je viens de citer sont à la fois graves et pressants. Ils s'imposent à l'attention du théologien. Un travail s'opère dans l'esprit de saint Thomas, qui lui inspire des doutes sur ses anciennes et faciles solutions. Ne se rendra-t-il pas à saint Paul ? Ne se rendra-t-il pas aux paroles de Jésus ? À y bien regarder, le premier système faisait de l'homme une cause première, et cette conséquence est proprement intolérable. Soit ! le jeu

divin était ainsi combiné et donc Dieu n'était pas mis à la merci de l'homme. Mais comment croire que Dieu ait aliéné fût-ce une parcelle de son empire et substitué à sa propre action celle de la créature ? Aussi bien, la grâce sanctifiante qu'il s'agit de recevoir est surnaturelle. Une préparation n'est efficace que si on la proportionne à son terme. La préparation de l'homme à la grâce sera donc surnaturelle. Elle doit être l'effet, non certes d'une première grâce habituelle, car il faudrait préparer pareillement celle-ci et l'on irait à l'infini, mais d'une motion (celle-ci n'exige aucune préparation) par quoi l'action humaine soit surélevée, c'est-à-dire établie en la proportion convenable avec le terme qu'elle prépare. La grâce sera actuelle et non plus seulement habituelle. Ce dédoublement semble requis à l'achèvement de la théologie. Il doit consacrer la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu. Il ne laissera plus ouverte aucune issue par où vienne s'affirmer quelque primauté de la liberté humaine. Telles sont les pensées qui travaillent l'esprit de saint Thomas. Il revient une fois encore sur les textes inspirés. Il vérifie derechef les arguments qu'il a conçus. En même temps il s'est rendu plus familière, je l'ai indiqué plus haut, l'œuvre de saint Augustin. Et sans doute fut-il frappé d'observer chez le docteur de la grâce le même progrès qu'il se sent sollicité d'accomplir. Car il est hautement significatif que saint Augustin, dans ses œuvres les plus anciennes, commença par attribuer à l'homme, comme à sa cause suffisante, *l'initium fidei*, c'est-à-dire la première mise de foi, à partir de laquelle la grâce serait reçue de Dieu et les bonnes œuvres opérées. De toutes ses forces plus tard, mûri par la méditation des Écritures, saint Augustin devait renier cette opinion, et il la combattit sans répit chez ceux qui la soutinrent contre ses dernières doctrines. Mais il l'avait professée. On la lisait dans certains de ses ouvrages. Saint Thomas n'ignora pas le changement survenu chez le docteur de la grâce. Comment n'en aurait-il pas été ému ? Dans l'opinion désormais condamnée par saint Augustin, il reconnaissait la sienne propre. Dans la doctrine définitivement tenue par saint Augustin, il reconnaissait celle vers quoi le portait ses propres réflexions. Saint Thomas opte à son tour. Il renonce à sa théologie de jeunesse. Il affirme que la

préparation de l'homme à la grâce est l'œuvre de la grâce. Il remet le sort de l'homme sans réserve entre les mains de Dieu.

Son choix fait, il sera sans repentance. Dans la doctrine d'autrefois, il est permis de discerner une trace d'ardeur juvénile. Dans celle d'aujourd'hui, il n'y a que la flamme d'une conviction pure. Il l'affirme ainsi au nom de l'Écriture et de la raison. Rien ne l'en fera plus changer. Et il découvre mieux à mesure qu'il s'y livre, la beauté de cette doctrine. Dieu est le maître de l'homme. La destinée de l'homme est dans la dépendance de Dieu. Si Dieu ne donne son secours, vanité de l'homme. Il n'est aucun mérite humain à l'origine du salut. Gloire à Dieu ! Saint Paul s'était montré préoccupé de réserver à Dieu toute la gloire dans l'œuvre du salut des hommes et cette inspiration anime secrètement sa dialectique jusqu'au moment où elle éclate comme un cri : *Ipsi gloria in sæcula. Amen.* Saint Augustin ne supporte pas que la créature s'attribue la moindre part de bien qui serait soustraite à l'opération souveraine de Dieu. Il n'est pas douteux que saint Thomas ne partage en son âme les mêmes dispositions. Il glorifie Dieu en professant sa doctrine. L'affinité se révèle ici à nous entre un certain système doctrinal et le cœur du théologien. Les thèses de saint Thomas ne sont pas séparables de sa religion. Parce qu'il était théologien, le sens intérieur qu'il avait de Dieu a pris la forme de ces arguments et conclusions que j'évoquais tout à l'heure. Parce qu'il était une âme religieuse, sa théologie est allée jusqu'à défendre les seules positions qui consacrent la domination de Dieu sur l'homme et l'assujettissement de l'homme à Dieu. Il y eut dans sa vie un moment où il dut dire oui à la doctrine qui sollicitait son esprit. Il fut sincère et prononça la parole du consentement. Dès alors le thomisme était fondé, que j'aimerais caractériser, dans les matières de la grâce, comme la théologie de l'âme religieuse et la conformité réalisée de l'intelligence avec l'adoration.

Il me reste à écarter une interprétation maladroite de la dernière doctrine de saint Thomas. L'homme y est mis, j'ai insisté sur ce point, dans la situation la plus dépendante qui se puisse concevoir pour lui. Il ne s'ensuit néanmoins aucune mutilation de sa liberté. Et comme j'ai déjà distingué saint Thomas de Luther, ainsi



dois-je maintenant le distinguer de Calvin. D'une part, lorsqu'il plaît à Dieu de mouvoir l'homme et de diriger son action vers la grâce sanctifiante, l'homme ne manque pas de se porter dans le même sens de toutes ses forces et de son entière volonté. Car Dieu meut l'homme de telle sorte que la volonté en lui se trouve ébranlée. Cette intimité de l'être humain, Dieu y pénètre et il fait que nous voulions cela même qu'il a voulu pour nous. Nous le voulons du plus grand cœur et selon la spontanéité la plus intacte. Tout se passe comme si cet acte jaillissait des profondeurs de notre personnalité. Et cependant il est tout issu de la motion divine. Tant Dieu est puissant sur nous. Tant sa motion a de suavité. Nous imaginons malaisément cette situation parce qu'il n'est dans notre expérience aucun autre cas où notre volonté soit soumise à la motion intérieure et physique d'une personne distincte de nous. Quelque pression que fasse sur nous une créature humaine, en dernier ressort nous-mêmes mettons en mouvement notre propre volonté. Au contraire, Dieu la meut; mais l'acte ainsi produit n'en est pas moins le nôtre. Sommes-nous donc à la fois soumis et libres? Assurément. Il suffit pour le reconnaître de se faire une idée assez haute et assez pure de la motion divine. Lorsque nous mettons l'homme en rapport avec Dieu, nous avons à concevoir pour lui une situation toute nouvelle, où se concilient et se composent des conditions que d'ordinaire nous apercevons séparées.

D'autre part, évitons d'entendre la théologie que j'ai louée devant vous comme si la bonne volonté de l'homme devait se heurter quelquefois au refus de Dieu. N'imaginons pas du côté de la créature des efforts, des appels, des supplications auxquels ne répondrait que le froid silence de la divinité implacable. Nous avons bien dit que l'homme est impuissant de lui-même à l'égard de la grâce sans le secours de Dieu. Mais ne tirons pas de là que Dieu se rit de l'homme. Dans le cas où un homme s'achemine vers la grâce par le moyen des bons mouvements de son âme et des bonnes œuvres qu'il accomplit (et nous saurons avec certitude qu'il tendait à ce terme lorsqu'il l'aura atteint), nous le tenons pour le bénéficiaire de la motion divine que nous avons exigée. Il fait ce qui est en lui et en même temps il va vers la grâce. Saint Thomas n'a point rejeté, dans sa dernière

position, l'adage qu'il avait admis dans la première. Il lui a seulement imposé une correction: à qui fait ce qui est en soi sous l'influence de la motion divine, Dieu ne refuse pas sa grâce. Où il apparaît que la motion divine a cet effet de faire faire à l'homme ce qui est en soi; et pareillement que l'homme faisant ce qui est en soi, au point qu'il aboutit à la grâce sanctifiante, il est déjà sous l'effet de la motion divine. Dans le cas en revanche où un homme n'aboutit point à la grâce sanctifiante, affirmons sans hésiter que la cause pour laquelle il n'a pas eu le bénéfice de la motion divine consiste dans son péché. C'est parce que librement il a consenti au mal que Dieu s'abstient de le mouvoir. Car le péché de sa nature a raison d'obstacle à la grâce. Il n'en va donc pas comme si cet homme avait imploré de Dieu une aide que Dieu lui refuse. Lui-même s'est détourné de qui pouvait le secourir. Il a choisi le péché. Nous admettons bien qu'il accomplisse une part d'œuvres bonnes. Mais parce qu'il a consenti à l'offense de Dieu, il ne doit aussi que s'attribuer à lui-même la privation où il demeure de la motion salutaire. En ce qui le concerne, Dieu veut sauver tous les hommes. Il est prêt à répandre sa grâce universellement. Saint Thomas a pris garde de ne pas oublier ces fortes affirmations qui sont aussi dans l'Écriture. Mais là où l'homme, abusant de sa liberté, a posé l'obstacle du péché, il s'est employé à tenir en échec le dessein de Dieu. Qu'il ne s'en prenne donc qu'à sa folie, de n'être pas sauvé.

Selon la double remarque que je viens de proposer, toute maladresse est écartée dans l'interprétation de la théologie représentée plus haut. Je suis loin de dire avec cela que tout mystère est banni en ce qui regarde les conduites de Dieu envers l'homme. En reportant de l'homme sur Dieu l'initiative absolue du salut, saint Thomas consentait, à la suite de saint Paul et de saint Augustin, à soustraire les destinées personnelles aux prises de notre intelligence. Dans la première position qu'il avait adoptée, rien que de clair; ou bien l'homme décide son salut ou il opte pour le mal. Toute l'explication tient dans l'usage de la liberté humaine. Dans la seconde, la motion divine est décisive. Or la distribution de cette motion entre les hommes, par quoi est-elle commandée? Certains penseraient qu'elle l'est derechef par l'usage de la liberté humaine, se reportant à la re-

marque avancée tout à l'heure. Mais il faut s'aviser de ceci, que tous les hommes sans exception viennent du péché. Les adultes ont leur lot de péchés actuels, les enfants le péché originel. Le don de la grâce, en conséquence, signifie toujours que Dieu a voulu ne pas tenir compte, chez celui qu'il gratifie, de l'obstacle du péché. Il a fait miséricorde. Mais pourquoi lui a-t-il plu dans un cas de passer outre au péché, pourquoi l'a-t-il traité dans l'autre comme un obstacle à cause duquel, ainsi que j'ai dit, la grâce n'a pas été donnée ? Nous n'avons pas de réponse. Il serait puéril de chercher des différences entre les péchés et de vouloir que Dieu convertisse, par exemple, les moindres pécheurs et abandonne les plus grands. Comme si l'expérience, confirmant l'Évangile, ne nous révélait pas que les pires pécheurs deviennent parfois des saints. Acceptons le mystère. À partir de ce point, nous n'avons plus d'explications. Saint Thomas a avoué cette limite de la théologie. Loin d'y voir un inconvénient, il y trouvait un motif de surcroît pour s'affermir dans la position choisie. Il a avoué et il a aimé le mystère du salut. Son âme religieuse s'est complue en cette confession. N'est-il pas normal que notre destinée soit mystérieuse ? Nous sommes des êtres seconds. Le dernier mot de notre condition n'est pas en nous. L'être second est tout compris sous l'être premier. La décision de celui-ci prévaut. En nous faisant libres, Dieu nous a marqué certes beaucoup d'honneur. Il ne s'en repent pas. Mais notre liberté est celle d'une créature. Elle ne peut signifier l'émancipation. Nous renouvelons l'erreur de Pélagé lorsque, sans plus réfléchir, nous confondons les deux choses. La théologie thomiste de la grâce nous invite à rentrer en nous-mêmes. Sachons qui nous sommes. Montrons-nous sensibles au mystère de notre condition. Nous sommes sous Dieu, et Dieu a ses secrets que nous ne perçons pas. Aussi bien, ne manquons-nous pas de certitudes sur la nature de ce mystère. Car Dieu est bon. Il est sage. Il est puissant. Son décret insondable ne porte rien d'arbitraire. S'il nous était donné de le pénétrer, à coup sûr nous l'admirerions. Il nous échappe pour la raison précisément qu'il est d'une sagesse, d'une bonté, d'une puissance trop élevées au-dessus de nous. Soyons heureux de ne pas savoir. La théologie que je vous ai décrite, si elle est religieuse, elle n'est donc pas troublante. Certains, je le sais, s'en sont

troublés, et pour cette raison ils sont retombés dans la position d'où saint Thomas s'était libéré. Il faut les en plaindre autant que nous l'admirons. Une théologie de la grâce qui ne rejoint pas le mystère, je voudrais qu'elle fût à vos yeux vouée à la déconsidération.

\* \* \*

Le passage d'une première position à une théologie pleinement augustinienne, tel que j'ai tâché de vous le représenter, a constitué un événement dans la vie intellectuelle de saint Thomas. Et vu la connexion signalée, l'événement a concerné pareillement sa vie spirituelle. Il s'en est tu cependant. Saint Augustin, en qui s'observe, je l'ai mentionné, une progression analogue, a lui-même déclaré le changement survenu dans sa doctrine. Soit dans les *Rétractations*, qu'il composa vers la fin de sa vie, soit ailleurs, il ne nous laisse pas ignorer que la fréquentation de l'Écriture le conduisit à corriger ses premières opinions. Saint Thomas n'a pas écrit de rétractations. Il mourut trop jeune. Il n'avait pas non plus le goût de revenir sur son passé et de comparer entre elles les périodes successives de son histoire personnelle. Il fut en cela fort dissemblable de saint Augustin. Le soin nous était donc laissé d'observer sur les textes le mouvement de sa pensée. Mais les textes sont assez éloquents. Il n'est pas douteux qu'ils ne nous mettent en présence de deux états de la théologie thomiste sur les matières de la grâce. Et quoique l'auteur glisse de l'un à l'autre sans avertir, il n'a opéré le passage qu'au prix d'une résolution dont je vous ai dit les présupposés. La vie de saint Thomas est plus fertile en péripéties qu'il ne semble. Et celles qui se sont déroulées en son âme et conscience ne sont pas les moins mémorables.

J'ai été heureux de pouvoir retenir votre attention sur l'un de ces grands événements intérieurs. Il aura de surcroît l'utilité de nous faire mieux juger des doctrines de la grâce en général. Car il est notoire que de grandes controverses n'ont cessé d'avoir lieu sur ce sujet. Saint Thomas avait constitué dans l'Église une théologie digne de faire l'unanimité des esprits. La réalité ne répondit pas à cet espoir. Son système devint l'objet des mêmes disputes qu'il avait surmontées. De nouveau l'on vit les défenseurs de la liberté, comme ils s'appelaient, et devant eux les théologiens soucieux de maintenir

la primauté divine. D'un camp à l'autre les arguments s'échangèrent. Ni la science, ni l'habileté, ni l'ardeur ne manquèrent aux combattants. Et cependant la controverse n'est pas encore dirimée. L'Église, qui fut sur le point de le faire, renonça à trancher le débat par voie d'autorité — tant paraissait improbable la réconciliation. À la lumière de ce que nous apprenions tout à l'heure, nous ne sommes plus surpris de cet état de choses, encore que nous en demeurions attristés. En réalité, les deux théologies qui s'opposent ne se situent pas au même niveau. Il en est une dont les partisans n'ont pas accédé à cette hauteur de pensée où nous vîmes qu'à un moment donné de sa carrière s'établit saint Thomas. Ils n'ont pas accepté dans leur cœur que l'homme fût remis sans réserve au bon plaisir de Dieu. Ils n'ont pas compris que la liberté humaine est liberté de créature. Ils ne supportent pas le mystère de nos destinées. Entre ces théologiens et leurs adversaires, l'entente n'est pas possible. La dialectique en tous cas y est impuissante. Une rectification préalable s'impose, qui est d'un autre ordre. Ces auteurs de dissertations ont à devenir des âmes religieuses. Ou plutôt, pour ne rien préjuger des personnes, ils ont à changer l'inspiration de leur système. Les conclusions se corrigeront d'elles-mêmes lorsque l'inspiration aura changé. Et en quoi cette inspiration consiste, tout ce que j'ai dit jusqu'à présent nous le laisse assez voir. Sous la divergence des systèmes théologiques, nous sommes donc conduits à dénoncer des dissentiments spirituels. Exprimons le vœu que l'exemple mieux connu de saint Thomas soit assez fort pour gagner l'ensemble des théologiens à la même inspiration d'où naquit dans l'histoire, sur le sujet si capital et si difficile de la grâce, la plus achevée des théologies.

Thomas DEMAN, o.p.,  
professeur à l'Université de Fribourg, Suisse.

# *La place et le sens des questions 12 et 13 dans la "Prima Pars" de la "Somme théologique"*

---

Saint Thomas nous avertit, dans le prologue de sa Somme, qu'il entend suivre un ordre rigoureux, selon un enchaînement progressif et en évitant toute répétition inutile. Comment alors rattache-t-il les questions 12 et 13, qui traitent de la connaissance de Dieu, à son traité de l'essence de Dieu ? Prévient-il toute répétition, puisqu'il aura plus loin à reprendre les mêmes questions presque dans les mêmes termes (voir I<sup>a</sup>, q. 88; I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 3, art. 8) ?

À consulter plus d'un auteur de théologie, on peut se demander si ces questions sont commodément insérées au beau milieu du traité. Ne vaut-il pas mieux les voir dès le début, selon une indication même de saint Thomas qui a deux articles sur notre connaissance de Dieu dès la question 2 ? Ne faut-il pas en effet s'enquérir d'abord des moyens de connaître un être avant que de s'appliquer à la connaissance de cet être ?

À s'en tenir à la distribution matérielle, les questions 12 et 13 occupent le milieu entre deux séries de questions ayant trait aux attributs divins. La première série (3-11), d'allure plus négative, définit la substance divine en disant ce qu'elle n'est pas; la deuxième (14-26) s'efforce de considérer Dieu d'une façon plus positive en traitant de ses opérations de savoir et de vouloir.

Ces deux sections appliquent un principe méthodologique exposé dans le commentaire *In Boethium De Trin.*, q. 6, art. 3: *Utrum intellectus noster possit ipsam divinam formam inspicere?* Pour venir à notre point, nous y lisons ceci en substance: pour définir un être immatériel il faut d'abord procéder par négations successives afin d'éli-

miner tout ce qui ne convient pas à cet être; on cerne ainsi la substance, mais on n'obtient qu'une connaissance générique. Pour préciser ensuite et caractériser de façon aussi positive que possible cette substance, il faut faire appel à ce qui tient lieu en elle d'accidents manifestatifs de la substance, il faut faire appel aux rapports de causalité et d'excellence qu'entretient l'être immatériel avec les êtres sensibles.

Appliquant ce procédé, notre traité considère donc d'abord Dieu selon sa substance. On y suit la *via remotionis* pour arriver à dire comment Dieu n'est pas — *quomodo Deus non sit*. L'être divin n'a aucune des conditions d'existence qui sont celles des créatures, ni composition, ni imperfection, ni limite, ni changement, ni division.

Or les questions 12 et 13 se rattachent à ce développement de façon à le présupposer et à le compléter.

Elles le présupposent, parce que la connaissance est relative à l'être. Les rapports de Dieu à notre connaissance sont relatifs aux rapports de l'Être incréé à l'être des créatures. De même que l'Être incréé transcende tellement les créatures qu'il n'a aucune de leur condition d'existence, ainsi et pour cette raison transcende-t-il comme objet intelligible toute connaissance créée. Pour me servir des termes du prologue de la question 12, ce n'est qu'après avoir considéré Dieu *qualiter secundum se est*, qu'on peut ensuite considérer *qualiter sit in cognitione nostra*. Cette deuxième considération suivra le rythme de la précédente. Si Dieu dépasse notre être, il dépasse aussi notre connaissance. Comme dans les questions précédentes, on ne pourra s'empêcher de constater avant et par-dessus tout le mystère divin. Même quand à grand renfort de surnaturel — d'un surnaturel aussi mystérieux que le mystère divin lui-même, — la connaissance créée atteint son maximum de dépassement dans la vision de l'essence de Dieu, elle n'étreint pas encore l'objet divin: il la déborde toujours, il reste incompréhensible.

C'est ainsi que notre groupe 12 et 13 complète la connaissance théologique de ce qu'est, ou plutôt de ce que n'est pas la substance divine. Celle-ci, comme être, est immense, infinie, immuable, indivise. Comme objet, elle est invisible naturellement, incompréhensible de toute façon et ineffable.

Le groupe fait donc partie intégrante de la section qui étudie la substance divine. C'est pourquoi saint Thomas l'englobe toute sous cet en-tête. Au prologue de la question 14, il dit en effet que tout ce qu'il vient de considérer relève de la substance divine. Il articule les deux membres de cette même section dans le prologue de la question 12 — *qualiter sit Deus secundum se, qualiter sit in cognitione nostra*.

#### COROLLAIRE.

On comprend pourquoi la présente question de la vision béatifique n'a pas ici le même sens qu'à l'article 8 de la question 3 dans la I<sup>a</sup>-II<sup>e</sup>, et pourquoi ce dernier article n'est pas une répétition. Les idées peuvent être plus ou moins les mêmes matériellement; les points de vue sont inverses. Dans la I<sup>a</sup> Pars le sujet est Dieu; dans la I<sup>a</sup>-II<sup>e</sup> le sujet est l'homme. Dans le premier cas il faut montrer à quel point Dieu dépasse la connaissance créée; dans l'autre à quel point il la comble. Dans le premier cas, combien ce dépassement est surnaturel; dans le deuxième, combien il répond aux vœux profonds de la nature intelligente; dans le premier, combien Dieu est éloigné; dans le deuxième, combien il est intimement désiré et possédé.

Voilà qui justifie la place de nos deux questions par rapport aux précédentes. Mais, puisqu'elles tiennent une place mitoyenne, elles doivent aussi se relier aux suivantes en les préparant; de la sorte l'enchaînement sera parfait.

De ce point de vue elles constituent, je crois, une introduction méthodologique aux questions des opérations divines, en amenuisant la théorie des trois voies, des noms divins et de l'analogie.

Jusqu'à là il n'était pas possible de dégager aussi explicitement cette théorie, parce qu'on ne pouvait, pour les raisons plus haut mentionnées, mesurer exactement notre connaissance de Dieu. Ce n'était pas, du reste, nécessaire, la *via remotionis* étant d'un usage plus simple et plus facile. Désormais, il est possible d'édifier une théorie des noms divins, et c'est nécessaire si l'on veut continuer d'avancer dans la connaissance des attributs divins.

En effet, si l'on ne veut pas continuer à battre le pavé en accumulant matériellement des négations, il faut bien changer d'allure pour



arriver à des résultats plus positifs. Les trois voies de causalité, d'exclusion et d'excellence vont toujours de pair; mais elles peuvent se combiner selon deux dispositifs différents, tantôt causalité-négation, tantôt causalité-excellence. Le premier prédomine dans la première section; le deuxième doit fonctionner dans la deuxième section.

Sans doute sous les négations ou attributs négatifs il y avait du positif, mais encore faut-il l'explicitier. Et non seulement savoir explicitement qu'il y a sous chaque négation un contenu positif, mais surtout s'efforcer de le définir de la façon la plus positive possible. Tant qu'on utilise la combinaison causalité-négation, tout le positif qu'on obtient, conformément au principe méthodologique du début, n'est que d'ordre générique; on y reste cantonné. Il faudra donc adopter l'autre combinaison causalité-excellence pour passer à une connaissance de Dieu plus positive et plus spécifique. Il n'y faudra plus tant écarter de Dieu toute condition qui le rabaisserait, que l'exalter en lui attribuant au maximum ce qu'il y a de plus parfait dans la créature. J'essaierai de le caractériser en lui-même en affirmant de lui, avec incomparablement plus de vérité et d'unité que je ne puis concevoir, tout ce qu'il y a de perfections distinctes dans le créé. Grâce à ce dispositif, j'ai le moyen de rompre le cercle d'une connaissance purement générique; j'ai le moyen de caractériser la substance divine par autre chose que par ses conditions générales d'existence. Je puis la déterminer par autre chose que par le concept générique de substance.

Or pour nous, à notre façon de voir inférieure, mais vraie, outre le concept de substance il n'y a que celui d'agir. C'est ainsi que l'étude des attributs opératifs est rendue possible.

J'aboutis à ma conclusion: pour entreprendre l'étude de l'agir divin, je dois adopter et savoir manier le dispositif de causalité-excellence. Le traité de Dieu ne peut progresser qu'en adoptant ce procédé; et ce procédé ne peut trouver à s'appliquer qu'en traitant de l'agir divin. On n'abordera l'étude des opérations divines que sur le fondement de la causalité conduisant à un savoir positif, formel, absolu, quoique toujours déficient, de l'excellence de la déité.

On constatera facilement que je n'ai pas fait autre chose que de montrer en bref ce qui dans les questions 12 et 13 prépare la suite. Elles nous disent pourquoi et comment la raison et la foi ont à utili-

ser les trois voies, comment l'on peut et l'on doit parler de Dieu en termes affirmatifs et absolus. Elles enseignent à quelle condition de décalage et de purification il faut savoir établir le jeu des comparaisons causalité-excellence entre les perfections limitées des créatures et la déité transcendante.

Nos deux questions — surtout la deuxième, — qui découlent logiquement de ce qui précède, introduisent aussi heureusement à ce qui suit. D'avoir présent à l'esprit ce que Dieu n'est pas, rappellera qu'il excède nos conceptions et nos termes. Mais une analyse attentive de ce dépassement nous rappellera qu'on peut et qu'on doit affirmer positivement les perfections divines qui se manifestent dans son agir. La voie est donc ouverte.

Les deux questions vues d'un côté présentent un Dieu incompréhensible et ineffable; vues d'un autre, elles nous autorisent et nous obligent à continuer d'en parler.

Jacques GERVAIS, o.m.i.,  
secrétaire de la faculté de théologie.

# L'évêque d'ordination des religieux dans les chartes épiscopales d'émancipation au haut moyen âge

## I. — LES CHARTES ÉPISCOPALES D'ÉMANCIPATION \*.

### INTRODUCTION.

#### 1. Différentes catégories de documents traitant de l'évêque d'ordination des moines.

Plusieurs catégories de documents se présentent à nous, pour la période qui va de la fin du VI<sup>e</sup> siècle au milieu du IX<sup>e</sup> — mises à

\* Voici la liste des abréviations ou sigles employés dans le présent travail:

BEC	_____	<i>Bibliothèque de l'École des Chartes.</i>
<i>Bullarium Romanum</i>	_____	<i>Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Romanorum Pontificum, Taurinensis editio, 24 vol. et appendix, Augustæ Taurinorum, 1857-1872.</i>
COTTINEAU	_____	L.-H. COTTINEAU, O.S.B., <i>Répertoire topo-bibliographique des Abbayes et Prieurés, 2 vol., Macon, Protat, 1939.</i>
DACL	_____	<i>Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, publié par dom Fernand CABROL et dom Henri LECLERCQ, Paris, Letouzey et Ané, 1924 —.</i>
DHGE	_____	<i>Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, Paris, Letouzey et Ané, 1912 —.</i>
FLICHE-MARTIN	_____	<i>Histoire de l'Eglise depuis les Origines jusqu'à nos Jours, Paris, Bloud et Gay, 1938 —.</i>
JAFFÉ-WATTENBACH	_____	JAFFÉ, <i>Regesta Pontificum Romanorum</i> , éd. 2 <sup>a</sup> , auspiciis G. WATTENBACH, 2 vol. Lipsiæ 1885-1888.
MAASSEN	_____	Friedrich MAASSEN, <i>Concilia Ævi Merovingici</i> , dans MGH, <i>Legum Sectio III, Concilia</i> , t. 1, Hannoveræ, 1893.
MANSI	_____	<i>Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio</i> , 53 t. en 59 vol., Paris et Leipsig, Welter, 1901-1927.
MGH	_____	<i>Monumenta Germaniæ Historica.</i>
PARDESSUS	_____	<i>Diplomata, Chartæ Epistolæ, Leges, aliaque instrumenta ad res gallo-francicas spectantia, prius collecta a VV. CC. De Bréquigny et La Porte du Theil</i> , 2 vol., Paris 1843-1849.
PG	_____	MIGNE, <i>Patrologiæ cursus completus . . . Series græca</i> , 161 t. en 166 vol., Paris, Migne, 1857-1866.
PL	_____	<i>Id., Patrologiæ cursus completus . . . Series latina</i> , 221 vol., Paris, Migne, 1844-1855.
ZEUMER	_____	Karl ZEUMER, <i>Formulæ Merovingici et Karolini Ævi</i> , dans MGH, <i>Legum Sectio V. Formulæ</i> , Hannoveræ 1880.

part les lettres de saint Grégoire le Grand, que nous avons étudiées ailleurs, — qui sont aptes à nous renseigner sur l'évêque d'ordination des religieux.

Sauf un canon du concile de Nicée (787) sur les pouvoirs d'ordre de l'abbé<sup>1</sup>, nous ne rencontrerons point de législation générale, établie par les souverains pontifes ou les conciles œcuméniques, sur la question.

Les documents que nous rencontrerons seront des diplômes émis par les papes, les évêques, les rois, ou même les particuliers. Les papes concéderont, assez rarement toutefois, des chartes de liberté plus ou moins étendues, et, dans certains cas, source d'une exemption complète à l'égard de la juridiction diocésaine. À l'époque mérovingienne, les évêques multiplieront pour les monastères, les « privilèges », chartes de liberté ou d'émancipation très variées dans leurs concessions, selon les besoins et les circonstances. Les rois mérovingiens et carolingiens, habitués à légiférer en matière ecclésiastique comme en matière civile, accorderont aux abbayes, en plus des chartes d'immunité, de mainbour et de recommandation, d'autres chartes soit de fondation, soit de confirmation du privilège épiscopal, et détermineront les rapports des maisons religieuses avec l'évêque du lieu. Enfin, nous voyons des particuliers poser des conditions à l'évêque, en fondant des mo-

<sup>1</sup> Canon 14; dans MANSI, t. 13, col. 433 AB et 434 AB (texte grec et traduction d'Anastase le Bibliothécaire); col. 753 BC (traduction de Gentianus Hervetus). — HEFELE-LECLERCQ, t. 3b, p. 786. Le canon 14 statua que l'abbé ( ἡγουμένος abbas, præfectus monasterii) peut conférer le lectorat, à condition qu'il soit prêtre et qu'il ait reçu l'imposition des mains de l'évêque. Le concile s'opposait à l'abus des clercs tonsurés à un âge très jeune et qui remplissaient l'office de lecteurs sans autre imposition des mains de l'évêque. La même prescription valait pour les monastères. Mais d'un autre côté, comme il était difficile aux moines, en raison de leur réclusion dans le désert, de s'adresser à l'évêque, l'abbé recevait le pouvoir de conférer à ses sujets le grade de lecteur, pour que ceux-ci pussent lire les Ecritures dans l'ambon, sans aucun empêchement (BALSAMON, dans William BEVERIDGE, ΣΥΝΟΔΙΚΟΝ sive *Pandectæ Canonum SS. Apostolorum et Conciliorum ab Ecclesia Græca receptorum*, t. 1, Oxonii 1672, p. 314-316. — PG, t. 137, col. 959 C). Le canon 14 est passé dans le *Decretum* de Gratien, c. 1, D. 69. Voir aussi c. 11, X, *De ætate et qualitate et ordine præficatorum*, L. 14. Voir BALSAMON, ZONARAS, ARISTÈNE, *Commentaria*, dans PG, t. 137, col. 959-966; HALLIER, *De sacris electionibus et ordinationibus*, dans MIGNE, *Theologia cursus completus*, t. 24, col. 908; VAN ESPEN, *Jus Ecclesiasticum Universum*, t. 3, Lugduni, 1778, p. 462-463. Comme ce travail est limité à l'évêque d'ordination, il n'est pas nécessaire de développer ici la question du pouvoir d'ordre de l'abbé. Il était bon, toutefois, d'indiquer brièvement les circonstances tout à fait particulières qui ont entouré la genèse du canon 14 du concile de Nicée, en soulignant que ces circonstances ne se contraignaient probablement pas en Occident.

nastères à leurs propres frais, c'est-à-dire en donnant une terre et une dotation.

Du point de vue historique, le fait qui eut l'influence la plus profonde sur la restriction de l'autorité diocésaine fut le privilège épiscopal. C'est de lui que nous entendons traiter dans cette étude<sup>2</sup>. Quelques chartes de particuliers qui, à la rigueur, auraient pu se rattacher aux chartes épiscopales, seront étudiées dans la deuxième partie de cet article.

## 2. *Les chartes épiscopales à exclusion.*

Dans les chartes épiscopales de l'époque mérovingienne accordées à des monastères, on ne sera pas surpris qu'il ait fallu opérer un choix. Ce choix imposait l'exclusion de six catégories de chartes ou documents :

1° *les documents relatifs à des monastères de femmes.* Pour cette raison, ont été exclus le testament de saint Césaire d'Arles qui maintient plutôt la juridiction épiscopale<sup>3</sup>, et une charte pour le monastère de Notre-Dame de Soissons, qui accorde une grande liberté à l'égard de l'évêque, même dans l'exercice des *jura pontificalia*<sup>4</sup>;

2° *les chartes de fondateurs laïques ou d'abbés.* Nous écartons pour le moment, quitte à les considérer à la fin de cette étude, la charte de saint Éloi en faveur du monastère de Solignac, en 632<sup>5</sup>, la charte

<sup>2</sup> Il est à regretter qu'aucun travail d'ensemble — analogue à la thèse de Maurice Kroell sur *L'Immunité franque* (Paris, Rousseau, 1910) — n'ait été entrepris sur les chartes des évêques mérovingiens. Les études sur des points particuliers obligent souvent à reprendre chaque fois un travail d'analyse et de critique de ces chartes, et ne sont pas assurées de résultats certains et exhaustifs.

Nous présenterons une liste des chartes reconnues authentiques, en indiquant, à l'occasion, les divergences de vues entre les auteurs. Le travail le plus utile sur ce point — bien que non systématique pour le but précis que nous poursuivons — reste le livre du P. McLaughlin, *Etude sur le Développement général du Monachisme et ses Rapports avec l'Eglise séculière et le Monde laïque, de saint Benoît de Nursie à Saint Benoît d'Aniane*, Paris, Picard, 1935 (Archives de la France monastique, vol. 35), p. 155-166. L'édition des *Diplomata*, par PARDESSUS, (en n'omettant pas les *Prolégomènes*, qui n'ont pas perdu leur valeur) reste l'ouvrage de base, en attendant une édition moderne et critique des chartes mérovingiennes. Ajoutons que toutes les chartes dont nous nous servons — moins celle de Saint-Germain-des-Prés et celle de Saint-Maur-des-Fossés — sont mentionnées et acceptées par M<sup>FR</sup> DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 3 vol., Paris, Fontemoing, t. 1<sup>2</sup>, 1907; t. 2<sup>2</sup>, 1910; t. 3, 1915. (On pourra facilement les contrôler à l'aide de l'index, à la fin du dernier volume.)

<sup>3</sup> Voir dom Germain MORIN, O.S.B., *Le Testament de S. Césaire d'Arles et la critique de M. Bruno Krusch*, dans la *Revue Bénédictine*, 16 (1899), p. 97-112.

<sup>4</sup> PARDESSUS, t. 2, n° 355, p. 138.

<sup>5</sup> Edition critique par Bruno KRUSCH, dans MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, t. 4, p. 742-750. — PARDESSUS, t. 2, n° 254, p. 11; PL, t. 87, col. 492-493.

d'Abbon pour le monastère de Novalaise en 726<sup>6</sup>, et les deux testaments de l'abbé Widerad en faveur du monastère de Flavigny, datés de 719 et de 721<sup>7</sup>;

3° *les chartes apocryphes*. Il faut s'en tenir, dans ce domaine, aux conclusions de la diplomatique, de la paléographie et de la critique historique. Nous n'avons donc pas retenu la charte de Landri, évêque de Paris, pour le monastère de Saint-Denis, du moins telle qu'elle nous a été transmise<sup>8</sup>; ni celle de Vindicianus, évêque d'Arras et de Cambrai, en faveur du monastère de Saint-Vaast, datée de 680<sup>9</sup>;

4° *les chartes perdues*, connues médiatement par l'intermédiaire d'autres sources. Ainsi, nous savons par un concile, que saint Ansbert fit signer par les évêques de sa province un privilège en faveur de l'abbaye de Fontenelle<sup>10</sup>;

Voir DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. 3, p. 103. — Eloi est encore laïque, en 632; il deviendra évêque de Noyon en 641.

<sup>6</sup> Edition critique dans CIPOLLA, *Monumenta Novaliciensia Vetustiora*, t. 1, Roma, 1898 (Fonti per la Storia d'Italia, vol. 31), p. 3-13. — PARDESSUS, t. 2, n° 86 des *Additamenta*, p. 480.

<sup>7</sup> PARDESSUS, t. 2, n° 587, p. 399; n° 514, p. 323.

<sup>8</sup> PARDESSUS, t. 2, n° 320, p. 95. — Voir M<sup>sr</sup> DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. 2, p. 472; LEVILLAIN, *Etudes sur l'abbaye de Saint-Denis*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 87 (1926), p. 21, 34, 330s., 339s.; McLAUGHLIN, *Le Très Ancien Droit monastique de l'Occident*, p. 161, note 4. Nous ne comprenons pas pourquoi dom Leclercq, sans faire de précision, classe cette charte comme authentique, *Exemption*, dans DACL, t. 5a, col. 955. Levillain, *art. cit.*, indique ses conclusions p. 330s., 339s. La fausse charte de Landri fut fabriquée entre 1061 et 1065, à l'occasion d'un différend entre l'abbaye de Saint-Denis et l'évêque de Paris. Le privilège authentique a disparu au XI<sup>e</sup> siècle. Il en est resté des parties dans le faux, et d'autres clauses nous sont connues par des privilèges royaux de confirmation. Nous savons, en particulier, par divers indices, que le privilège doit être classé « parmi les privilèges épiscopaux mérovingiens à réserve des *jura pontificalia* » (*art. cit.*, p. 339. Voir aussi p. 34, 51, 341). Le passage relatif aux *jura pontificalia* serait donc authentique: « Tamen volumus, et pro reverentia sancti martyris Dionysii concedimus ut, si necessitas eis fuerit, ex nostro vel successorum nostrorum episcopatu, sine precio crisma et oleum suscipiant » (PARDESSUS, t. 2, n° 320, p. 96). La charte ne mentionne pas, toutefois, les ordinations cléricales.

<sup>9</sup> PARDESSUS, t. 2, n° 391, p. 180; *Prolégomènes*, p. 117. Voir DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. 3, p. 111, note 5; L. LEVILLAIN, *Etudes sur l'abbaye de Saint-Denis*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 87 (1926), p. 74, note 1.

<sup>10</sup> Ansbert, le troisième abbé de Fontenelle, fut nommé évêque de Rouen en 684. En 688/689, il aurait fait signer par les évêques de sa province réunis en concile un privilège en faveur de Fontenelle, pour permettre aux moines d'élire librement leur abbé. Seul le texte nous permettrait d'apprécier l'étendue du privilège. Voir DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. 2, p. 208; HEFELE-LECLERCQ, t. 3b, p. 546-547; MANSI, t. 11, col. 1043-1046; VACANDARD, *Ansbert (Saint)*, dans DHGE, t. 3, col. 433.

On pourrait ajouter, comme exemple, la charte accordée par l'évêque Chrotbert (653-674) au monastère Saint-Martin de Tours. La bulle pontificale d'Adéodat II (672-676), donnée vers 674, avait pour but de confirmer la charte d'émancipation de Chrotbert. Ces deux concessions, épiscopale et pontificale, sont rappelées et confirmées par une autre charte, celle de l'évêque Ibbon, datée de 720, que nous devons bien-

5° *les actes incomplets*. Nous possédons un fragment de la charte de Nivard, évêque de Reims, pour le monastère de Hautvillers, dont il était le fondateur<sup>11</sup>. Les historiens nous enseignent que, pour avoir reçu de Nivard la liberté de se choisir un abbé<sup>12</sup>, Hautvillers demeura toujours sous l'étroite dépendance de l'archevêque de Reims. Du temps de Hincmar (c. 806-882), archevêque de Reims, le monastère — selon l'opinion de certains historiens — n'avait pas d'abbé, mais relevait directement de l'évêque<sup>13</sup>. Devant ces circonstances, nous serions en droit de conclure que les moines de Hautvillers recevaient l'ordination de l'évêque de Reims. La charte de Nivard devait ou réserver ce droit, ou ne pas le mentionner, ce qui revient au même;

6° *les chartes épiscopales de donation*. Une charte de donation ou de fondation n'est pas nécessairement une charte de privilège. Naturellement, on pourrait conclure que si l'évêque n'accorde dans sa charte de donation aucun privilège de liberté à l'égard de sa propre juridiction, il n'a aucunement l'intention de concéder l'émancipation. La charte de donation, comme telle, ne portant pas sur ce statut, nous ne la considérerons pas ici. Pour cette raison, nous excluons la charte de Heddon, évêque de Strasbourg, en faveur de Ettenheimmunster, en 762<sup>14</sup>.

tôt commenter. Or, la charte de l'évêque Ibbon, qui maintient le droit de l'évêque du lieu à exercer les *pontificalia*, en appelle à la tradition de l'abbaye sur ce point: «*priscæ traditionis . . . articulus*». On peut en conclure avec certitude que l'évêque Chrobert avait aussi maintenu le droit de l'évêque à conférer les ordres, dans la charte d'émancipation qu'il concéda à Saint-Martin de Tours. (PARDESSUS, t. 2, n° 374, p. 164; n° 512, p. 321. Voir McLAUGHLIN, *op. cit.*, p. 195-196). — D'ailleurs, la bulle pontificale, qui nous a été conservée et qui est une confirmation de la charte épiscopale, réserve à l'évêque du lieu la collation des ordres (*Bullarium Romanum*, t. 1, p. 209b; JAFFÉ-WATTENBACH, n° 2105; PARDESSUS, t. 2, n° 374, p. 164).

Les fondations de saint Amand, surtout Elnone, ont dû aussi recevoir des privilèges plus ou moins étendus d'exemption, dont les textes n'existent plus, aujourd'hui (voir Edouard DE MOREAU, S.J., *Saint Amand, Apôtre de la Belgique et du Nord de la France*, Louvain, Ed. du Museum Lessianum, 1927, p. 251-254).

<sup>11</sup> PARDESSUS, t. 2, n° 346, p. 128. Cette charte est d'environ 662.

<sup>12</sup> FLODOARD, *Historia ecclesie remensis*, l. 2, cap. 7, dans PL, t. 135, col. 108 CD.

<sup>13</sup> Dom Nicolas DU BOUT, *Histoire de l'abbaye d'Orbais*, dans *Revue de Champagne et de Brie*, 14 (1883), p. 232. Mais les auteurs de la *Gallia Christiana*, t. 9, col. 253 DE n'admettent pas ce point. Il faut avouer que les textes allégués de Hincmar ne sont pas de la dernière évidence. Mais il faut dire que le langage de Hincmar indique au moins un pouvoir de juridiction sur ces moines. L'archevêque de Reims parle de Gunthbertus, moine de Hautvillers, qui s'est enfui avec des livres, comme de «*monachum nostrum*» (*Ep.* 9, dans PL, t. 126, col. 68 D).

<sup>14</sup> PL, t. 97, col. 1547-1552. Voir DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. 3, p. 172. — On pourrait mentionner encore la charte de donation de Vigile, évêque d'Auxerre, pour le monastère de Notre-Dame d'Auxerre (avant 684). Pardeussus, t. 2, n. 363, p. 152; id., t. 1, *Prolégomènes*, p. 99; Duchesne, *Fastes épiscopaux*, t. 2, p. 447-448.

3. *Tableau des chartes authentiques de privilège  
pour les moines.*

Ainsi limité par ces exclusions, notre inventaire des chartes épiscopales mérovingiennes se réduit au nombre assez restreint de quatorze. Le tableau suivant indique: 1° la date (l'indication de l'année a paru suffisante); 2° le monastère bénéficiaire (nous ne disons pas le destinataire de l'acte, puisque l'acte est adressé indifféremment

LES CHARTES ÉPISCOPALES D'ÉMANCIPATION.

Date	Monastère	Évêque	Référence à Pardessus
566	S.-Germain-des-Prés	S. Germain, év. de Paris	I, n° 172, p. 127s
637/638	Rebais	S. Faron, év. de Meaux	II, n° 275, p. 39s
643	S.-Maur-des-Fossés	Audobert, év. de Paris	
660	Sainte-Colombe	Emmon, év. de Sens	II, n° 333, p. 109s
660	S.-Pierre-le-Vif	Emmon, év. de Sens	II, n° 335, p. 112s
663	S.-Bertin (Sithiu)	S. Omer, év. de Térouan- ne	II, n° 344, p. 123s
664	Corbie	Bertofredus, év. d'Amiens	II, n° 345, p. 126s
660/673	Saint-Dié (Dioc. de Toul)	Numérien, arch. de Trèves	II, n° 360, p. 147
685	Grausel	Aredius Petruinus, év. de Vaison	II, n° 401, p. 191s
693	Montier-en-Der	Bertœendus, év. de Châlons- sur-Marne	II, n° 423, p. 221s
696	Notre-Dame de Bourgmoyen	Agiradus, év. de Chartres	II, n° 435, p. 234s
720	S.-Martin de Tours	Ibbon, év. de Tours	II, n° 512, p. 320s
728	Murbach	Widigerne, év. de Stras- bourg	II, n° 543, p. 352s
749	Arnulfsau	Heddon, év. de Stras- bourg	II, n° 596, p. 408s



à l'abbé et à sa communauté, ou aux évêques co-provinciaux, ou encore aux abbés, au clergé et aux grands du royaume); 3° l'évêque, auteur de l'acte; 4° la référence à l'ouvrage de Pardessus, qui demeure encore l'ouvrage de base pour les chartes mérovingiennes, comme Migne l'est pour la patrologie. Nous rappelons encore que, sauf la charte de Saint-Germain-des-Prés et celle de Saint-Maur-des-Fossés, toutes ces chartes sont mentionnées et acceptées par M<sup>er</sup> Duchesne.

#### 4. *Division des chartes au point de vue de l'évêque d'ordination des moines*

À considérer ces privilèges au point de vue de l'évêque d'ordination des moines, nous pouvons les classer en quatre groupes: a) les chartes qui réservent explicitement l'ordination à l'évêque du lieu; b) les chartes qui accordent aux moines la liberté de choisir le consécrateur; c) les chartes dépourvues de clause sur l'évêque d'ordination; d) et enfin, une charte contenant une clause conditionnelle de liberté à l'égard du pouvoir de l'évêque.

##### A. CHARTES ÉPISCOPALES À RÉSERVE DU DROIT D'ORDINATION.

Un premier groupe de chartes réserve explicitement le pouvoir de conférer les ordres à l'évêque du lieu. Ce sont les chartes de Saint-Pierre-le-Vif, de Corbie, de Grausel (ou Groseau), de Montier-en-Der, de Notre-Dame de Bourgmoyen et de Saint-Martin de Tours. La clause de réserve des *jura pontificalia* est en conformité avec la première formule de Marculf. Il sera donc intéressant de citer d'abord cette formule et de la mettre en parallèle avec les six chartes mentionnées.

##### 1. *La formule de Marculf (I, 1).*

Voici le texte de Marculf, relatif aux *jura pontificalia*:

Quid vero vos vel successores vestri, sancto suadente Spiritu, deinceps custodiatis, immo sanctæ illæ ecclesiæ episcopus debeat adimplere, huic paginæ crededimus inserendo, hoc est, ut de vestra congregatione, qui in vestro monasterio sancta debeat bajolare officia, quem abba cum omne congregatione poposcerit, a nobis vel a successoribus nostris sacros percipiat grados, nullum pro ipsorum honorem premium percepturum<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> ZEUMER, p. 39.

Le texte du formulaire marculfien contient donc trois choses: 1° le choix des moines qui seront présentés à l'ordination est réservé à l'abbé; 2° l'ordination elle-même est réservée à l'évêque du lieu, à l'*episcopus sanctæ illæ ecclesiæ*; 3° l'ordination doit être gratuite. La deuxième de ces clauses se trouvera dans les six chartes que nous étudions, et les deux autres se retrouveront, la première dans deux, la troisième dans quatre chartes.

## 2. Les chartes mérovingiennes.

Avant d'en venir à l'analyse de ces chartes, nous croyons utile de citer d'abord les textes.

### *Charte d'Emmon pour Saint-Pierre-le-Vif (660):*

Altare vero tantum in ipso monasterio, et tabula benedicetur si defuerit, Episcopus Senonicæ in Dei nomine benedicat cum sancta crisma singulis annis, pro reverentia sanctorum sine præmium muneris causa concedat [ . . . ] et reliquos gradus clericorum, sine aliqua exceptione, juxta quod electio docet, constituemus consecrare<sup>16</sup> . . .

### *Charte de Bertofredus pour Corbie (664):*

Altaria ad sæpeditum monasterium vel tabulæ, si defuerint, episcopus Ambianensis ecclesiæ in Dei nomine benedicat et chrisma sanctum conficiat *sine precio* et [ manquent dans Krusch: la conjonction remplacée par une virgule ] annis singulis pro reverentia sanctorum sine ullo premio muneris causa concedat [ . . . ] Similiter et reliquos gradus clericorum minores ac majores quos abbas jamdictis monasterii elegerit, sine aliqua premii acceptione, juxta quod lectio docet, constituimus consecrare<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> M. QUANTIN, *Cartulaire général de l'Yonne*, t. 1, p. 11. — PARDESSUS, t. 2, n. 335, p. 113; PL, t. 88, col. 1172 C; MANSI, t. 11, col. 121. — Voir D'ACHÉRY, *Spicilegium*, t. 2, p. 706; DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. 2, p. 416-417; LE COINTE, *Annales ecclesiastici Francorum*, t. 5, p. 285. — Au texte que nous avons cité Levillain (*Le formulaire de Marculf et la critique moderne*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 84 [1923], p. 34, note 4) ajoute la remarque: « Texte sans doute altéré », en référant au texte de Berthefrid pour Corbie (*ibid.*, note 5). Cette remarque laisse entendre qu'il faudrait lire: *sine aliqua acceptione [premi]*, *juxta quod lectio docet* au lieu de *sine aliqua exceptione, juxta quod electio docet*.

<sup>17</sup> Léon LEVILLAIN, *Examen critique des Chartes mérovingiennes et carolingiennes de l'Abbaye de Corbie*, Paris 1902 (Mémoires et documents publiés par la Société de l'École des Chartes), p. 224; — Bruno KRUSCH, *Die Urkunden von Corbie und Levillains Letztes Wort*, dans *Neus Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 31 (1906), p. 369-370 (n° 7 et 11 de la charte); PARDESSUS, t. 2, n° 345, p. 127; PL, t. 88, col. 1180 B; MANSI, t. 11, col. 107.

Nous avons cité la charte de Corbie selon le texte tel qu'établi par Levillain, d'après des copies des X<sup>e</sup>, XI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles (voir *op. cit.*, p. 221). En 1902 toutefois, M. Levillain croyait à l'interpolation de la clause concernant la réserve à l'évêque des *jura pontificalia*. Dans son essai de restitution de la charte de Bertofredus (*op. cit.*, p. 227-228), on ne trouve pas cette clause. En 1923, dans son étude sur *Le formulaire de Marculf et la critique moderne*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 84 (1923), p. 34, note 5, M. Levillain admet cette clause qu'il cite comme dans son

*Charte d'Aredius pour Grausel (685) :*

Cum ecclesiarum tabulas necessarium fuerit benedicere, aut fortasse chrisma aut sacro baptismate expetere, sine præmio a pontifice hujus ecclesiæ sibi debeant accipere [ . . . ] Et cum aliquem ad gradum ecclesiasticum ipse abbas voluerit permittere, cum omni humilitate pontifici hujus urbis suggerat; et ipse sicut decet pastorem, gratis et absque munere tribuat; et ante tribunal Christi ipsum pontificem [ il semble que l'évêque s'adresse, ici, à son successeur ] conjuramus atque precamur, coram Deo et angelis ejus, ubi dignitatis ordo præstat, et eorum petitio juxta meritum vitæ esse videtur, contrarius ipsis non dignetur<sup>18</sup>.

*Charte de Bertœndus pour Montier-en-Der (693) :*

[ . . . ] et si eis opportunum fuerit abbatem benedicendi, aut crisma consecrandi, vel sacros ordines percipiendi, hoc tantummodo nobis propter canonicam institutionem et prejudicium ecclesie nostre, absque ullo motu, reservamus<sup>19</sup>.

ouvrage sur les chartes de Corbie, en se référant à Pardessus. Levillain dut changer son opinion après 1905, alors qu'il n'admettait pas encore « l'authenticité totale du privilège de Berthefridus » (*Le Moyen Age*, 18 [1905], p. 84).

Pour une étude détaillée de la charte de Bertofredus, en tenant compte de la remarque que nous venons de faire, voir: LEVILLAIN, *Examen critique* . . . p. 143-187, 196-197, 210, 220-229; LE COINTE, *op. cit.*, t. 5, p. 285; DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. 3, p. 128; HALLIER, *Commentarii in Ordinationes Universi Cleri Gallicani*, dans *Mémoires du Clergé de France*, t. 6, Paris, Desprez, 1769, col. 1479; J. MONICAT, *Bertofredus*, dans DHGE, t. 8, col. 1022. — A propos de Hallier, l'on connaît son gallicanisme. Cette attitude fausse l'esprit de l'historien. La science du passé n'est plus considérée objectivement, mais est mise au service d'une cause à défendre. Hallier a raison quand il apporte le privilège de Corbie pour prouver le maintien du pouvoir épiscopal sur les religieux; il a tort quand il prétend que c'était là l'unique pratique dans les siècles passés. — Quant à Monicat, qui écrit en 1935, il dit de Bertofredus « qu'il consent, en 664, à distraire de son diocèse cette abbaye [ Corbie ] avec ses dépendances, ainsi que la ville de Corbie, qui seront désormais sous la juridiction immédiate du Saint-Siège » (*loc. cit.*, col. 1022). C'est oublier que le privilège épiscopal n'est pas à proprement parler exemption monastique, mais émancipation du pouvoir épiscopal sans qu'il y ait pour cela soumission immédiate au Saint-Siège. Le texte des privilèges ne parle pas d'ailleurs de cette subordination au Saint-Siège.

A l'occasion, nous avons employé le terme « exemption » pour désigner toute forme de liberté monastique à l'égard de l'autorité diocésaine, avec ou sans soumission directe au Saint-Siège ou au métropolitain. Dans le sens strict, on devrait réserver le terme « exemption » à la liberté à l'égard de l'Ordinaire jointe à la soumission directe au Saint-Siège; tandis que la même liberté devrait être appelée « émancipation », si elle n'était pas unie à une forme quelconque de subordination directe à une autorité supérieure.

<sup>18</sup> PARDESSUS, t. 2, n° 401, p. 193. Voir DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. 1, p. 263.

<sup>19</sup> PARDESSUS, t. 2, n° 423, p. 222.

A part de légères modifications d'orthographe ou de ponctuation, on trouve le même texte dans l'abbé Charles LALORE, *Collection des principaux Cartulaires du Diocèse de Troyes*, Paris, Thorin, 1878, t. 4, p. 118. On ne connaît aucune édition critique de la charte de Bertœndus. — PL, t. 88, col. 1227. Voir D'ACHÉRY, *Spicilegium*, t. 10, p. 58b; DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. 3, p. 97; MONICAT, *Bertœndus* dans DHGE, t. 8, col. 1021; THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle Discipline de l'Eglise* (nouvelle édition par M. André, 7 vol., Bar-le-Duc, Guérin, 1864-1867), t. 3, p. 58b.

*Charte d'Agiradus pour N.-D. de Bourgmoeyen (696):*

Et si ab ipso abbate pontefex Carnotensis, pro eorum utilitate invitatus fuerit, sine ulla ambicionis causa vel fraude accidat ad ecclesias consecrandas et tabolas benedicendas vel altaria seu presbiteros aut diaconos vel reliquos gradus ordenandus; sine obtento pravæ cupiditatis tradat benedictionis <sup>20</sup>.

*Charte d'Ibbon pour S.-Martin de Tours (720):*

Reverendissimus vero episcopus, in cujus parrochia memoratum venerabile monasterium, vel res ejus ac possessiones constiterint, faciendæ tantum ordinationis ac promotionis sacerdotum atque levitarum, vel concifiendi chrismatis, sit tantum concessa licentia: [ . . . ] <sup>21</sup>.

### 3. *Analyse de la clause sur les « jura pontificalia » dans ces chartes.*

Les six chartes dont nous avons cité les passages relatifs à l'exercice du pouvoir d'ordre, se rapprochent substantiellement de la première formule de Marculf, quant au point en question. On ne peut donc, sur ce point, faire dépendre la formule de Marculf de la charte de Faron pour Rebais, laquelle concède aux moines la liberté de s'adresser à l'évêque de leur choix pour les fonctions épiscopales <sup>22</sup>, à moins que l'on ne veuille dire que Marculf s'est inspiré du diplôme

<sup>20</sup> Cité d'après L. LEVILLAIN, *Le formulaire de Marculf et la critique moderne*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 84 (1923), p. 35, note 1. L'original de cette chartre, conservé aux Archives nationales de Paris, K<sup>3</sup>, n° 11, a été édité par Maurice JUSSELIN, *Documents chartrains du VII<sup>e</sup> siècle* (extrait de la *Revue des Archives historiques du Diocèse de Chartres*, Chartres 1909, p. 1-11). L. Levillain fait remarquer que l'édition est fautive, mais qu'elle contient un excellent fac-similé. — PARDESSUS, t. 2, n° 435, p. 234. Nous nous sommes servi aussi d'une transcription manuscrite de l'édition Jusselin qu'a bien voulu nous prêter le R. P. Terence McLaughlin. Le texte ne présente que quelques variantes de détail avec la citation que nous en avons faite d'après Levillain. — Voir DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. 2, p. 428; M. JUSSELIN, *Ageradus*, dans DHGE, t. 1, col. 948-949; L. LEVILLAIN, *Etudes sur l'abbaye de Saint-Denis à l'époque mérovingienne*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 87 (1926), p. 44, note 1.

<sup>21</sup> PARDESSUS, t. 2, n° 512, p. 321. — Voir DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. 2, p. 309; McLAUGHLIN, *Le Très Ancien Droit monastique de l'Occident*, p. 196; LEVILLAIN, *Etudes sur l'abbaye de Saint-Denis*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 86, (1925), p. 50, note 5.

La chartre d'Ibbon pour Saint-Martin-de-Tours a servi à l'auteur des *Formulae collectionis Sancti Dionysii*, n° 9, dans ZEUMER, *Formulae*, p. 501-503. Le texte de la formule est le même que celui de la chartre d'Ibbon telle qu'éditée par Pardessus. L'édition de Zeumer est de beaucoup préférable et plus intelligible. Avec Zeumer nous avons commencé la phrase que nous citons avec: « Reverendissimus episcopus . . . » Les quelques lignes qui précèdent, dans Pardessus, et qui sont d'une interprétation facile avec la ponctuation de Zeumer, concernent l'abbé et non l'exercice des *pontificalia* par l'évêque.

<sup>22</sup> Voir McLAUGHLIN, *op. cit.*, p. 163, note 6.

de Faron pour le reste et s'en est détaché pour la question du pouvoir d'ordre.

Il est intéressant de noter qu'aucune des six chartes citées ne fournit le texte même de Marculf. Deux seulement contiennent explicitement les trois points de discipline que nous avons trouvés dans Marculf : Corbie et Grausel. Naturellement, dans les six chartes, l'ordination des moines est réservée à l'évêque du lieu. La gratuité de l'ordination est mentionnée dans les privilèges de Corbie, de Grausel et de Bourgmoien, et croyons-nous, comme nous verrons par la suite, dans la charte de Saint-Pierre-le-Vif.

D'un autre côté, les chartes présentent quelques variantes qui ne se rencontrent pas dans la formule de Marculf.

La charte de Corbie comporte une division des ordres (*gradus clericorum*) en majeurs et en mineurs. Elle présente encore une clause qui qualifie la prohibition de simonie: « [ . . . ] *sine aliqua premii acceptione juxta quod lectio docet.* »

Il faudrait lire cette même leçon dans la charte de Saint-Pierre-le-Vif, « *sine [ . . . ] juxta quod lectio docet* », au lieu de « *et reliquos gradus clericorum sine aliqua exceptione, juxta quod electio docet* ».

À notre connaissance, ces mots *juxta quod lectio docet* n'ont pas reçu de traduction ou d'explication. Nous les trouvons dans la charte de Bertofredus pour Corbie, et il semble qu'il faille les restituer dans la charte d'Emmon pour Saint-Pierre-le-Vif.

L'exégèse la plus simple serait de donner au mot *lectio* le sens fréquent, au moyen âge, d'Écriture sainte<sup>23</sup>. Il faut réunir l'expression à la clause précédente qui prohibe la simonie dans les ordinations. Il faudrait traduire ainsi: « Nous décidons que nous conférerons nous-même les ordres majeurs et mineurs, sans accepter de récompense, comme le prescrit l'Écriture. »

Pourquoi trouvons-nous dans les chartes d'Emmon et de Bertofredus, cette clause sur la simonie ?

Le concile de Chalon-sur-Saône, tenu entre 644 et 656, avait proscrit les ordinations simoniaques, dans son seizième canon :

<sup>23</sup> On trouvera quelques exemples de l'emploi du mot *lectio*, au haut moyen âge, dans le sens d'Écriture, en consultant le lexique, à la fin de chaque volume des MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum* (7 vol.).

Ut nullus episcopus, neque presbyter, vel abbas, seu diaconus per præmium ad sacrum ordinem amodo penitus accedat. Quod si fecerit, ipso honore, quem præmiis comparare præsumserit, omnino privetur<sup>24</sup>.

Comme nous le verrons plus bas, ce canon était une mesure d'urgence, et, dans la pensée du concile, devait enrayer un mal lamentable et par trop répandu. Trente-huit évêques signèrent les mesures du concile, parmi lesquels Bertofredus lui-même, évêque d'Amiens et auteur de la charte de Corbie<sup>25</sup>, et Armentarius, deuxième prédécesseur d'Emmon sur le siège de Sens<sup>26</sup>. Emmon et Bertofredus pouvaient donc, dans leurs chartes, reprendre les mesures disciplinaires de Chalon, tout en rappelant le fondement scripturaire d'un tel précepte: « [ . . . ] *sine aliqua premii acceptione, juxta quod lectio docet.* » Comme la prohibition de la simonie a vraiment un fondement scripturaire, l'expression présente un sens très clair. C'est par une corruption facile à restituer, qu'on est venu à lire dans la charte de Saint-Pierre-le-Vif: « [ . . . ] *juxta quod electio docet.* » Il faut donc lire comme dans la charte de Corbie (en corrigeant *exceptione* par *acceptione*): « Episcopus [ . . . ] *sine præmium muneris causa concedat [ . . . ] et reliquos gradus clericorum, sine aliqua acceptione, juxta quod lectio docet.* »

La charte de Grausel contient, en plus des trois clauses de la formule de Marculf, une exhortation à ne pas refuser l'ordination si le candidat en est digne.

Une clause particulière se rencontre dans la charte de Bertendus pour Montier-en-Der: l'évêque se réserve les jura pontificalia « *propter canonicam institutionem et prejudicium ecclesie nostre, absque ullo motu* ». Ces clauses ne se rencontrent pas dans les chartes mérovingiennes. M. Alain de Boüard, professeur à l'École des Chartes, Paris, à qui le texte a été soumis, le croit une interpolation ou une réfection d'une époque de renaissance de la langue latine. Selon l'éminent diplomate, il faudrait interpréter les termes « *institutio* », « *prejudicium* », « *motus* » au sens de l'époque classique. Nous obten-

<sup>24</sup> Frid. MAASSEN, *Concilia Ævi Merovingici*, dans MGH, *Legum Sectio III, Concilia*, t. 1, p. 211. — MANSI, t. 10, col. 1192 CD.

<sup>25</sup> MAASSEN, p. 213, 1.31; MANSI, t. 10, col. 1194 B; voir DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. 3, p. 127-128.

<sup>26</sup> MAASSEN, p. 213, 1.4; MANSI, t. 10, col. 1193 D; voir DUCHESNE, *op. cit.*, t. 2, p. 416.

drions donc la traduction suivante (nous citons toujours M. de Bouïard) : « Nous nous réservons ce droit en raison de la *doctrine* canonique, du *précédent* de notre Église, *n'innovant* en rien de ce fait [ mot à mot : sans aucun changement, sans aucune révolution ]. »

La charte de Notre-Dame de Bourgmoÿen prévient l'évêque contre l'ambition ou contre la fraude.

Celle de Saint-Martin de Tours reprend la formule du pape Adéodat II, dans une bulle donnée à ce monastère en 674 <sup>27</sup>.

#### 4. *Tableau comparatif* *des chartes à réserve du droit d'ordination* *avec la formule de Marculf.*

Le tableau de la page suivante veut présenter un résumé des remarques faites plus haut, en mettant en parallèle les six chartes analysées avec la première formule de Marculf.

### B. CHARTES ÉPISCOPALES À CONCESSION DE LIBERTÉ DANS LE CHOIX DU CONSÉCRATEUR.

Du point de vue du ministre de la collation des ordres, nous rencontrons un deuxième groupe de privilèges, ceux qui accordent aux moines la liberté de s'adresser à l'évêque de leur choix. Ces privilèges sont ceux de Saint-Germain-des-Prés (566), de Rebais (637/638), de Saint-Dié (660/673), de Murbach<sup>1</sup> (728) et d'Arnulfsau (748).

Le nombre de ces privilèges est donc restreint. Chaque cas appelle des considérations particulières.

En stricte rigueur, la charte de Saint-Germain-des-Prés (566) appartient à la période antérieure à saint Grégoire. Comme c'est la seule charte épiscopale de l'époque mérovingienne, nous avons préféré la grouper avec les autres documents de même nature.

Il n'a pas paru nécessaire de commenter ici la Règle de saint Aurélien pour son monastère d'Arles, parce que la liberté y fut accordée aux moines dans une règle monastique et non sous forme de charte <sup>28</sup>.

<sup>27</sup> PARDESSUS, t. 2, n° 374, p. 164.

<sup>28</sup> La Règle d'Aurélien fut composée vers 550. L'article 46 se lit comme suit : « Nullus honorem presbyterii aut diaconatus accipiat, præter abbatem, si voluerit ordinari presbyterum, et unum diaconem, et subdiaconem quo ipse voluerit, et quando voluerit, ordinandi habeat potestatem » (LUCAS HOLSTEIN, *Codex Regularum Monasticarum et Canoniarum*, t. 1, Augustæ Vindelicorum, Veith, 1759, p. 252a. — PL. t. 68, col. 392 C).

TABLEAU COMPARATIF DE LA FORMULE DE MARCULF AVEC LES CHARTES À RÉSERVE DE L'ORDINATION

	CLAUSULES DE LA FORMULE DE MARCULF		CLAUSULES SPÉCIALES
	Droit de l'abbé à choisir les ordinands	Droit de l'évêque du lieu à conférer les ordres	Gratuité de l'ordination
S.-Pierre-le-Vif		Et reliquos gradus clericorum . . . constituemus consecrare	Sine aliqua acceptione, juxta quod lectio decet
Corbie	Quos abbas jamdicti monasterii elegerit	Et reliquos gradus clericorum . . . constituimus consecrare	Sine aliqua premii acceptione, juxta quod lectio decet
Grausel	Et cum aliquem ad gradum ecclesiasticum ipse abbas voluerit permittere	et ipse [pontifex hujus urbis] . . . sicut decet pastorem . . . tribuat	et ipse sicut decet pastorem, gratis et absque munere tribuat
Montier-en-Der		hoc [sc. pontificalia, y compris la collation des ordres sacrés] tantummodo . . . reservamus	
N.-D. de Bourgmojen		Et si . . . pontifex Carnotensis . . . invitatus fuerit, sine . . . fraude accedat ad . . . presbiteros aut diaconos vel reliquos gradus ordenandus	sine obtento pravæ cupiditatis tradat benedictionis
Saint-Martin de Tours		Reverendissimus vero episcopus . . . faciendæ tantum ordinationis ac promotionis sacerdotum atque levitarum . . . sit tantum concessa licentia	
			Reliquos gradus clericorum <i>minores ac majores</i>
			[ exhortation adressée à l'évêque de ne pas refuser l'ordination quand le candidat est digne ]
			Cette réserve est faite a) <i>propter canonicam institutionem</i> b) <i>propter pre-judicium ecclesie nostre</i> c) <i>absque ullo motu</i>
			Si l'évêque est invité au monastère pour les pontificalia, il doit se présenter <i>sine ulla ambicionis causa vel fraude</i>
			[ Le texte de la charte reproduit le passage de la bulle d'Adéodat II, en 674 ]



1. *Saint-Germain-des-Prés* (566).

L'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, fondation de Childebert (m. 558), rencontra une hostilité très marquée de la part de la cathédrale. Deux églises furent fondées afin de contrebalancer son succès. Le vieil évêque, saint Germain, pour protéger l'abbaye royale, décida de lui donner toute la liberté requise pour pouvoir survivre aux conflits venant de l'extérieur<sup>29</sup>. Il lui accorda donc la libre disposition de ses biens, concéda aux religieux le droit d'élire leur abbé et donna même la liberté de s'adresser à d'autres évêques pour l'exercice des *jura pontificalia*. Nous avons là le plus ancien témoignage historique, en Gaule franque, d'une charte d'émancipation monastique à l'égard de l'autorité diocésaine, même dans l'exercice du pouvoir d'ordre. Avant de citer le texte de la charte, il importe de rappeler les principes d'interprétation posés par Quicherat. La charte n'en est pas une d'exemption (qui, dans le sens strict, comporte soustraction à l'autorité de l'évêque du lieu et soumission directe à l'autorité du Saint-Siège), puisqu'il n'y est pas question du pape ni de juridiction. Les avantages concédés au monastère ne se prêtent pas à « l'hypothèse d'un état futur de sujétion à l'égard de Rome<sup>30</sup> », mais ils conduisent à la certitude « d'un état passé de sujétion absolue à l'égard de l'évêque<sup>31</sup> ». Il faut prendre l'inverse de ce qui est énoncé dans le privilège de l'évêque Germain. Si liberté est accordée aux moines d'élire leur abbé, c'est qu'auparavant ce droit revenait à l'évêque<sup>32</sup>. Quicherat n'a pas poussé dans tous les détails l'application de ce principe, ce qu'on ne saurait d'ailleurs lui reprocher.

Lisons maintenant le texte de l'évêque Germain, en ce qui regarde les *jura pontificalia*:

Simulque sancimus ut nullus metropolitanus aut aliquis suffraganeus ejus, causa alicujus ordinationis illuc ingredi presumat, nisi solummodo ab

<sup>29</sup> Sur la charte de saint Germain, voir Dom Henri LECLERCQ, *Chartes*, dans DACL, t. 3a, col. 935-942; id., *Germain-des-Prés (Saint)*, dans DACL, t. 6a, col. 1112-1118; J. QUICHERAT, *Critique des deux plus anciennes chartes de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 26 (1865), p. 513-555. Cet article est classique sur la question. Quicherat y donne une édition critique de la charte, p. 541-543. — Pour les éditions voir PARDESSUS, t. 1, n° 172, p. 127; POU-PARDIN, *Recueil des Chartes de l'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, t. 1, Paris, 1909, n° 2, p. 4 (texte de Quicherat).

<sup>30</sup> QUICHERAT, *art. cit.*, p. 549.

<sup>31</sup> Id., *ibid.*, p. 549.

<sup>32</sup> Id., *ibid.*, p. 549.

abbate ejusdem loci vocatus venerit ad sanctitatis misterium celebrandum, aut ad ecclesias consecrandas, aut ad benedictiones clericorum vel monachorum institutendas; quod debitum renuere nullatenus renuere debet<sup>33</sup>.

Nous ne voyons pas comment Quicherat peut dire que saint Germain « borne aux actes indispensables l'exercice du ministère de l'évêque<sup>34</sup> » à l'égard du monastère. Rien, dans le document, n'indique quelque restriction à la liberté des moines, et le texte transcrit plus haut établit le droit de l'abbé de demander un autre évêque, métropolitain ou suffragant, de venir au monastère, pour y célébrer la messe, y faire des consécrationes d'églises, ou des ordinations de clercs ou des bénédictiones de moines.

Avant la charte de saint Germain, l'abbé ne pouvait pas appeler un autre évêque pour ces fonctions. L'évêque de Paris avait seul autorité dans ce domaine. Maintenant, l'abbé jouit de ce privilège, mais les évêques — le diocésain comme les autres — ne peuvent forcer l'entrée du monastère, ils doivent être invités par l'abbé, pour procéder à ces fonctions.

Cette interprétation cadre bien avec le but de l'évêque, qui voulait assurer la liberté entière de l'église que lui avait donnée Childebert et que lui-même avait confiée aux moines.

## 2. *Rebais (637-638)*.

Il faut attendre à la quatrième décennie du VII<sup>e</sup> siècle pour rencontrer un autre privilège de liberté étendu aux ministres de l'ordination. Il s'agit du privilège accordé par saint Faron (592-672), évêque de Meaux, à l'abbaye de Rebais, vers 637/638<sup>35</sup>. Voici le passage relatif aux ordinations:

Et si etiam eis opportunum fuerit tabulas benedicere, aut chrisma consecrare, vel sacros ordines percipere, a quocumque spirituali pontifice decreverint, licentiam habeant expectandi et explicandi<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 542. — PARDESSUS, t. 1, n° 172, p. 128; POUPARDIN, *op. cit.*, p. 6. L'ordination des clercs est désignée par les *benedictiones clericorum*. Le mot *ordinatio*, du début, désigne plutôt tout acte d'autorité ou de gouvernement, et se réfère à l'exercice du pouvoir de juridiction comme à celui du pouvoir d'ordre. On interdit aux évêques de pénétrer dans le monastère pour y faire acte d'autorité, « *causa alicujus ordinationis illuc ingredi* ». C'est seulement avec la permission de l'abbé qu'ils pourront y venir, et encore, pour les seules fonctions du pouvoir d'ordre.

<sup>34</sup> QUICHERAT, *art. cit.*, p. 549.

<sup>35</sup> PARDESSUS, t. 2, n° 275, p. 39s.

<sup>36</sup> PARDESSUS, *loc. cit.*, p. 40. — Au sujet de la charte de Rebais, la critique était divisée: les critiques allemands pour l'authenticité, et les critiques français pour

C'est là une émancipation complète du pouvoir du diocésain. La charte de Faron, comme toutes les chartes épiscopales mérovingiennes, a toute une histoire. Serait-il permis, ici encore, de rapporter brièvement, à titre d'exemple, les circonstances historiques de la fondation de Rebais, afin de mieux comprendre comment les monastères mérovingiens pouvaient en venir à acquérir une indépendance plus ou moins grande à l'égard de l'évêque du lieu<sup>37</sup>.

Rebais est une fondation de saint Ouen (Audœnus ou encore Dado). Dado était fonctionnaire, comme saint Eloi, à la cour de Dagobert. Il était référendaire: il soumettait à la signature du roi tous les diplômes royaux et les signait lui-même. Sa fonction ne le cédaît qu'à celle de maire du palais en dignité. Le roi tenait à conserver un aussi précieux serviteur et le retint de se sauver, comme tant d'autres officiers de la cour, dans la solitude d'un monastère. Pour obéir aux indications d'un songe, Dado jeta sur un terrain du domaine paternel, les fondations de l'église d'un monastère<sup>38</sup>. Pour s'attacher plus fortement son référendaire, le roi Dagobert accorda le privilège de l'immunité fiscale au nouveau monastère. Cette immunité était destinée à sauvegarder le temporel monastique, à protéger la nouvelle fondation contre les exactions des fonctionnaires royaux, en même temps qu'à assurer la libre élection de l'abbé par les moines<sup>39</sup>. Dado, qui, dans sa jeunesse, avait reçu la bénédiction du grand moine irlandais Colomban, s'adressa à Luxeuil pour obtenir le premier groupe de moines qui devaient habiter Rebais. Déjà à cette époque,

la fausseté du diplôme. Voir M<sup>11</sup><sup>e</sup> BITTERMANN, *The Influence of Irish Monks on Merovingian Diocesan Organization*, dans *American Historical Review*, 40 (1934-1935), p. 235, note 13. Levillain admet maintenant l'authenticité de la charte. Voir son article *Le formulaire de Marculf*, dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 84 (1923), p. 31-34. Voir aussi LEMARIGNIER, *Etude sur les Privilèges d'Exemption et de Jurisdiction ecclésiastique des Abbayes normandes depuis les Origines jusqu'à 1140*, Paris, Picard, 1937 (Archives de la France monastique), vol. 42, p. 6, note 25. M<sup>11</sup><sup>e</sup> Bittermann, qui classe les opinions, n'a pas indiqué la nouvelle attitude de Levillain.

<sup>37</sup> Pour l'histoire de la fondation de Rebais, nous allons résumer E. VACANDARD, *Saint Ouen avant son épiscopat*, dans *Revue des Questions historiques*, 1898, p. 38-47. L'auteur a inséré ces pages dans sa *Vie de saint Ouen, Evêque de Rouen (641-684). Etude d'histoire mérovingienne*, Paris, Lecoffre, 1902, p. 55-67. Voir aussi HEFELE-LECLERCQ, t. 3a, p. 278, note 1 de dom Leclercq; W. Lewison, dans son introduction à la *Vita Audoini Episcopi Rotomagensis*, dans MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, t. 5, p. 537-538.

<sup>38</sup> *Vita sancti Agili auctore anonymo suppari*, cap. 4 et 5, dans *Acta Sanct., Augusti*, t. 6, p. 582-584.

<sup>39</sup> Voir PARDESSUS, t. 2, n<sup>o</sup> 271, p. 35s.

la règle de Colomban avait reçu des modifications. Waldebert (629-670), deuxième successeur de Colomban, avait associé la règle de saint Benoît à celle de Colomban, pour tempérer les aspérités de cette dernière et finalement lui permettre de s'acclimater et de survivre en Gaule franque. Les moines de Rebais vivront donc, selon la formule établie alors, *sub regula B. Benedicti, et ad modum Luxoviensis monasterii*<sup>40</sup>. Il y eut bénédiction de la basilique (appelée Jérusalem), et, plus tard, investiture officielle de l'abbé en présence du roi. On n'a aucune peine à comprendre comment l'évêque du lieu, Faron, put octroyer à Rebais une charte de privilège, si l'on se rappelle toutes les circonstances qui environnent la fondation de Rebais, en particulier l'immunité royale et l'influence irlandaise. Cette dernière influence s'explique d'autant plus que saint Chagnoald, frère de Faron, avait été moine à Luxeuil avant d'être évêque de Laon, et sa sœur, sainte Fara, à qui il devait sa vocation, était la fondatrice du monastère de Faremoutiers, placé sous la règle rigide de Colomban. Toute cette ambiance de sainteté et de vie monastique devait contribuer pour une large part au privilège d'émancipation accordé par Faron à Rebais<sup>41</sup>.

Pour permettre la plus grande liberté possible aux fils de Colomban, le monastère reçoit donc, en plus de la charte royale d'immunité, la charte épiscopale d'émancipation ou *privilegium*<sup>42</sup>. Cette liberté ne s'étend pas seulement à la libre administration des biens temporels, au gouvernement des moines, à la libre élection de l'abbé, mais elle va jusqu'au choix de l'évêque pour les fonctions épiscopales.

### 3. Saint-Dié (660-673).

La même émancipation, y compris la liberté de choix du ministre des fonctions épiscopales, se rencontre dans une charte de Numé-

<sup>40</sup> Charte de Faron, PARDESSUS, t. 2, n° 275, p. 40. — Sur le compromis de la règle colombanienne avec la règle bénédictine, voir René AIGRAIN, *Le monachisme occidental*, dans FLICHE-MARTIN, t. 5, p. 516-517. — On trouvera d'autres exemples de cette formule dans dom J. WINANDY, *L'œuvre monastique de saint Benoît d'Aniane*, dans *Mélanges bénédictins*, publiés par les moines de l'abbaye de Saint-Jérôme de Rome, à l'occasion du XIV<sup>e</sup> centenaire de la mort de saint Benoît, éd. Fontenelle, p. 242-243.

<sup>41</sup> Joseph VAN HECKE, *De S. Farone Episcopo Commentarius Prævius*, § 1, n° 3, dans *Acta Sanct., Octobris*, t. 12, p. 594 AB.

<sup>42</sup> PARDESSUS, t. 2, n° 275, p. 40.

rien, archevêque de Trèves, donnée entre 660 et 673, en faveur du monastère de Galilée, situé dans le diocèse de Toul<sup>43</sup>. Galilée était une fondation de saint Dié (dont le monastère prendra le nom plus tard), évêque d'origine probablement irlandaise. C'est à sa prière que le privilège est concédé. Ce privilège est concédé au nom du métropolitain, et signé de plusieurs évêques, parmi lesquels devait se trouver celui du diocèse de Toul<sup>44</sup>. Les moines reçoivent la liberté de s'adresser à l'évêque de leur choix, pour les ordinations, et l'on peut déduire de la rédaction de la charte — cela allait de soi — que saint Dié devait accomplir lui-même, de son vivant, les fonctions pontificales. Son successeur, qu'on prévoyait apparemment devoir être un simple moine, ne pourrait pas remplir ces fonctions: on devrait donc, en ces conjectures, chercher un pontife en dehors du monastère.

Et cum sepedictus Deodatus episcopus, qui est pater ipsius monasterii, de hoc seculo evocatus, illum quem unanimiter omnis congregatio illa ex semetipsis optime regula compertum elegerit, seniores et abbatem sibi instituat; et si eis opportunum fuerit ecclesiam benedicendam et sacros ordines percipiendos, a quocumque pontifice decreverint, licentiam habeat expetendi<sup>45</sup>.

Dans les circonstances, il était inutile de mentionner les pouvoirs de l'évêque Dié lui-même, puisque les moines sont soustraits à la juridiction de l'évêque diocésain, et qu'on mentionne le titre d'évêque du fondateur.

La charte de Rebaix et celle de Saint-Dié sont donc les seules, au VII<sup>e</sup> siècle, à octroyer la liberté de choix du pontife pour les ordinations.

<sup>43</sup> PARDESSUS, t. 2, n° 360, p. 147. L'authenticité de cette charte n'est pas admise par tous. Elle est rejetée par plusieurs, entre autres, par PARDESSUS, *Prolégomènes* (qui sont l'ouvrage de Bréquigny et de la Porte du Theil), p. 101, 198. Elle a fait l'objet spécial d'une étude de Ch. PFISTER, *Les légendes de saint Dié et de saint Hidulphe*, [art.] I, dans *Annales de l'Est*, 3 (1889), p. 379-395. On trouvera les opinions, sur cette question, dans M<sup>11e</sup> BITTERMANN, *art. cit.*, dans *The American Historical Review*, 40 (1934-1935), p. 235, note 13. C'est à tort, toutefois, que M<sup>11e</sup> Bittermann range Pardessus parmi ceux qui admettent l'authenticité de la charte. Ajoutons, aussi, que Levillain admet maintenant cette charte (*Etudes sur l'abbaye de Saint-Denis*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 87 [1926], p. 332, note). Les auteurs récents admettent aujourd'hui le document: dom LECLERCQ, *Exemption*, dans *DACL*, t. 5a, col. 955; M<sup>11e</sup> BITTERMANN, *loc. cit.*; DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. 3, p. 39.

<sup>44</sup> Voir PFISTER, *loc. cit.*, p. 393-394.

<sup>45</sup> PARDESSUS, t. 2, n° 360, p. 148. — Avec Pfister, *loc. cit.*, p. 379, note 1, nous avons écrit *sepedictus* au lieu de *sæpedictus*. — Nous avons cité aussi la clause relative à l'élection de l'abbé, en raison du titre d'évêque reconnu à saint Dié. Il semble qu'on lui reconnaisse les pouvoirs de son ordre.

Pour être complet, il faudrait ajouter la charte de fondation de Solignac par saint Éloi, en 632. Cette charte que nous rencontrerons à l'article suivant, soustrait entièrement l'abbaye au pouvoir de l'évêque. Signée par plusieurs évêques, dont celui de Limoges (dans le diocèse duquel se trouve Solignac), la charte de saint Éloi peut être considérée, à un point de vue, comme une charte épiscopale<sup>46</sup>.

#### 4. *Murbach (728) et Arnulfsau (748).*

Au VIII<sup>e</sup> siècle, nous avons deux autres chartes qui concèdent aux moines l'émancipation du pouvoir spirituel de l'évêque. Les deux sont des concessions de l'évêque de Strasbourg: la première, en date du 13 mai 728, est un privilège de Widegernus en faveur de Murbach, fondation de saint Pirmin, qui était encore abbé à ce moment<sup>47</sup>; la deuxième, en 748, est un privilège de Heddon en faveur d'Arnulfsau<sup>48</sup>.

Dans les deux documents, l'émancipation du pouvoir spirituel de l'évêque du lieu est concédée dans les mêmes termes. La formule présente des traits que nous n'avons pas rencontrés à date. Voici le texte du privilège de Murbach:

<sup>46</sup> Pour être complet, on pourrait mentionner ici la charte de Drauscus en faveur de Notre-Dame de Soissons (666) qui concède bien la liberté de choix du pontife pour les *pontificalia*, mais qui, adressée à un monastère de femmes, ne touche pas aux ordinations (PARDESSUS, t. 2, n° 355, p. 138 et suiv.).

Il n'est pas exact que la charte de saint Omer en faveur de Saint-Bertin contienne le même privilège que Rebais, comme le voudrait dom Gougoud, *Les chrétiens celtiques*, Londres 1911, p. 221. Il est curieux que dom Gougoud se réfère à PARDESSUS, t. 2, p. 214. Or le privilège de Saint-Bertin ne contient aucunement l'émancipation du monastère à l'égard du pouvoir spirituel de l'évêque. Voir M<sup>11e</sup> BITTERMANN, *art. cit.*, dans *The American Historical Review*, t. 40, p. 235, note 12.

Il est étonnant aussi que M<sup>11e</sup> Bittermann ait classé la charte de Corbie parmi celles qui confèrent la liberté de choix du pontife pour les ordinations (*art. cit.*, p. 234). Elle cite bien l'opinion opposée de Levillain qui dit justement que la charte de Corbie ne concède que l'immunité épiscopale et la libre élection de l'abbé (*Examen critique des Chartes mérovingiennes et carolingiennes de l'Abbaye de Corbie*, Paris 1902, p. 183-184. Voir M<sup>11e</sup> BITTERMAN, *art. cit.*, p. 235-236), mais le texte de la charte octroyée à Corbie, où l'évêque se réserve explicitement les *jura pontificalia*, aurait dû prévenir cette erreur. Nous avons analysé plus haut la charte de Corbie.

<sup>47</sup> PARDESSUS, t. 2, n° 543, p. 352. — Albert BRACKMANN, *Regesta Pontificum Romanorum. Germania pontificia* (Berlin, 1910-), t. 2a, p. 276; DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. 3, p. 171. Le P. De Smedt, dans son *De S. Pirmino Episcopo Commentarius Prævius*, § 9, n° 65-68, dans *Acta Sanct., Novembris*, t. 2a, p. 16-17, a publié de cette charte le même texte que Pardessus, lequel est tiré de GRANDIDIER, *Histoire de l'Eglise de Strasbourg*, t. 1, *Pièces justificatives*, n° 34.

<sup>48</sup> PARDESSUS, t. 2, n° 596, p. 408 et suiv. — PL, t. 88, col. 1314; *Gallia Christiana*, t. 5, col. 874. — Le monastère a été transféré à Schwarzach, en 815.

Cum vero necesse fuerit chrisma petire, altaria consecrare [ Arnulfsau: *confirmare* ], sacros ordines benedici, aut aliquos benedictiones expetire, aut oratoria in eorum loca ædificare, rector ipsius monasterii vel peregrini monasterii [ Arnulfsau: *monachi* ] ibidem consistentes, aut si de se episcopum habent, aut a quacumque de sanctis episcopis elegerint, qui hoc facere debeat, licentia sit eis expetire et ille hoc tradere, benedicere vel consecrare<sup>49</sup>.

Nous trouvons ici deux clauses nouvelles: celle des moines *peregrini*, et celle de l'évêque appartenant au monastère.

La question des *monachi peregrini* est d'un grand intérêt pour l'histoire religieuse du haut moyen âge. Les *peregrini* n'étaient pas nos pèlerins d'aujourd'hui, mais plutôt des étrangers qui s'exilaient de leur patrie et voyaient dans les voyages la forme suprême de renoncement et de sanctification. Les *peregrini*, c'étaient d'abord des Irlandais qui, avec une intention d'apostolat et d'ascétisme, s'imposaient volontairement la suprême immolation de l'exil volontaire; cette immolation était éminemment propre à favoriser l'œuvre entreprise. Ils étaient des *monachi peregrini propter nomen Domini*<sup>50</sup>. Sans doute le terme fut aussi appliqué à d'autres que les insulaires et fut employé par des hagiographes du continent<sup>51</sup>. Mais les *peregrini* des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles étaient surtout des Irlandais<sup>52</sup>; et il semble assuré que les moines de Murbach aient été des insulaires<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> PARDESSUS, t. 2, n° 543 p. 354 et n° 596, p. 409.

<sup>50</sup> Dom Louis GOUGAUD, *L'œuvre des Scotti dans l'Europe continentale (Fin VI<sup>e</sup> — fin XI<sup>e</sup> siècles)*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 9 (1908), p. 21-37, 255-277 (surtout p. 21-30); *id.*, *Sur les routes de Rome et sur le Rhin avec les « Peregrini » insulaires*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 39 (1933), p. 266-268; *id.*, *Les Chrétientés celtiques*, Londres, 1911, p. 135. Lire également les remarques de Bruno Krush sur saint Colomban et ses compagnons « pro Christo salvatore peregrinantes », dans son Introduction aux *Vitæ Columbani Libri Duo*, dans MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum* t. 4, p. 2-3.

<sup>51</sup> GOUGAUD, *Sur les routes de Rome*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 39 (1933), p. 266.

<sup>52</sup> Voir J. F. HOGAN, *St. Pirminius of Reichenau*, dans *The Irish Ecclesiastical Record*, 3<sup>rd</sup> Series, 15 (1894), p. 407-408, qui écrit: « We do not maintain, of course, that the Irish were the only « peregrini » in these days; but when there is question of « peregrini » in this wholesale fashion and of whole « congregations peregrinorum », we believe it could only refer to Irish communities » (p. 408); PERTZ, [ *Introductio ad* ] *Annales Laureshammenses*, dans MGH, *Scriptores*, t. 1, p. 19, écrit, au sujet des *peregrini* de Murbach: « Monachi peregrini, Britanni vel Hiberni fuerunt. » DE SMEDT, *Commentarius prævius in Vitam S. Pirmini*, § 3, dans *Acta Sanct.*, Nov., t. 2a, p. 6-7, soutient que les *peregrini* de Murbach et Pirmin lui-même étaient des Irlandais. Voir aussi Joseph P. FUHRMANN, O.S.B., *Irish Medieval Monasteries on the Continent*, [ Washington ], 1927, p. 47-49, qui traite de la question justement à propos du monastère de Murbach.

<sup>53</sup> On pourrait bien citer, contre cette opinion, une incidente tirée de la charte

En plus de permettre aux moines de s'adresser à un évêque de leur choix, les chartes de Widegernus et de Heddon autorisent à exercer les fonctions pontificales l'évêque qui ferait partie de la communauté des moines: . . . *si de se episcopum habent*. Nous ne voulons pas étudier ici toute la question des évêques attachés à un monastère à titre d'abbé ou à titre de simple moine<sup>54</sup>, mais simplement le cas particulier de Murbach et d'Arnulfsau.

Il semble que ce soit, dans les chartes épiscopales préservées par l'histoire, la première mention d'une telle clause sur l'évêque du monastère. La charte de Saint-Dié n'était pas aussi explicite<sup>55</sup>.

Le cas de Murbach s'explique par le fait que ce monastère est une fondation de saint Pirmin. Nous sommes peu renseignés sur saint Pirmin<sup>56</sup>. On a dit de lui qu'il était une figure obscure dans l'his-

d'Eberhard, en 731, pour le monastère du Murbach, où le fondateur rappelle que les moines viennent de différentes provinces: « [ . . . ] ubi venerabilis vir Romanus abba, cum peregrinis monachis suis, quem dominus de diversis provinciis coadunavit, preesse videtur [ . . . ] » (PARDESSUS, t. 2, n° 550, p. 363). Il n'est pas dit, dans cette incidente, que les moines étaient de différentes origines raciales, mais qu'ils venaient de différentes provinces. Si l'on se rappelle que les « peregrini » irlandais étaient répandus sur tout le continent, et qu'en particulier, plusieurs d'entre eux avaient vécu pendant une génération dans le voisinage de Murbach, avant l'arrivée de Pirmin, et que c'était pour leur venir en aide que le comte Eberhard avait sollicité la venue de Pirmin (voir FUHRMANN, *loc. cit.*, p. 47), l'on restera convaincu, avec Fuhrmann, que le monastère de Murbach était un monastère fondé pour les « peregrini » irlandais vivant sur le continent. — On peut répondre à l'objection avec le P. de Smedt (*loc. cit.*, § 3, n° 24, fin dans *Acta Sanct.*, Nov., t. 2a, p. 7 B) que le monastère comprenait quelques moines francs ou alamans.

<sup>54</sup> On pourrait dire, d'une façon générale que le moine revêtu du caractère épiscopal peut être doué ou non de juridiction épiscopale, et qu'il peut être abbé ou simple moine. L'appellation d'évêque claustral pourrait être réservée à l'évêque dépourvu de juridiction épiscopale.

Pirmin, fondateur de Murbach, est un exemple d'abbé-évêque claustral. L'évêque que l'abbaye de Saint-Denis obtint d'avoir à son service était probablement un moine-évêque claustral (bulle *Cum Summe*, d'Adrien 1<sup>er</sup>, 1<sup>er</sup> juillet 786, dans *Bullarium Romanum*, t. 1, p. 255-257. JAFFÉ-WATTENBACH, n° 2454 — où la bulle est marquée comme apocryphe). Levillain admet l'existence d'une bulle authentique, que reproduit presque littéralement la bulle apocryphe (voir *Etudes sur l'abbaye de Saint-Denis, à l'époque mérovingienne*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 87 [1926], p. 263, 316, 333 et suiv.).

L'institution des abbés ou moines-évêques doués de juridiction épiscopale se rencontre presque exclusivement dans les chrétientés celtiques, insulaires ou continentales. On donne comme exemple d'abbé-évêque, dans ce sens, saint Samson, placé à la tête de l'abbaye-évêché de Dol (GOUGAUD, *La question des abbayes-évêchés bretonnes*, dans *Revue Mabillon*, 12 [1922] p. 100-101, 104). D'un autre côté, Lindisfarne, en Northumbrie, nous fournit le cas classique d'un monastère-évêché, avec un simple moine comme évêque (GOUGAUD, *ibid.*, p. 96).

<sup>55</sup> Nous avons parlé de cette charte plus haut.

<sup>56</sup> On pourra consulter CEILLIER, *Histoire générale des Auteurs sacrés*, 12, p. 104; FUHRMANN, *Irish Medieval Monasteries*, p. 41-53 (sur la fondation de Murbach); *Histoire littéraire de France*, t. 4, p. 124-125; DE SMEDT, *Commentarius prævius in Vitam S. Pirmini*, dans *Acta Sanct.*, Nov. t. 2a, p. 2-33; MGH, *Scriptores*, t. 15, p. 17-36.



toire<sup>57</sup>. Nous savons qu'il avait été à la fois ou successivement évêque missionnaire et évêque claustral. En 727, il laissa son abbaye de Reichenau, sur le lac Constance, pour entrer en Alsace. Il devait y entreprendre plusieurs fondations monastiques. La première devait être Murbach. Il n'en fut l'abbé que quelques années. Il obtint de l'évêque de Strasbourg, Widegernus, le privilège d'émancipation. L'évêque-abbé était autorisé à remplir les fonctions épiscopales. Le privilège n'était pas personnel: il valait pour tout membre de la communauté qui aurait été revêtu du caractère épiscopal, *si de se episcopum habent*.

Le cas d'Arnulfsau nous est moins connu.

Nous savons qu'Heddon, l'évêque de Strasbourg qui lui concéda le privilège, appartenait à une famille alsacienne — celle d'Adalric ou Aticus<sup>58</sup> qui a grandement favorisé le monachisme et surtout le monachisme irlandais continental. Il suffit de mentionner le nom d'Adalbert, fils d'Adalric, qui fonda le monastère irlandais de Honau, et le nom d'Eberhard, qui fonda Murbach, la plus grande gloire du monachisme irlandais sur le continent et l'œuvre du grand évêque-moine, saint Pirmin. Heddon, descendant d'Aticus et disciple de Pirmin, succéda à ce dernier à titre d'abbé de Reichenau — fondation pirminienne — avant de devenir évêque de Strasbourg<sup>59</sup>. On peut expliquer par tous ces antécédents le zèle de Heddon pour la liberté des monastères situés sur son territoire.

La reprise de la formule déjà utilisée pour Murbach laisse croire à un emploi répété d'une formule de chancellerie, ou encore à l'utilisation de la charte de Murbach pour la rédaction de celle d'Arnulfsau.

Mises à part les clauses sur les *peregrini* et les évêques claustraux, le texte des chartes de Widegernus et de Heddon est identique à celui d'une formule de la *Collectio Flaviniacensis* pour la fondation d'un monastère<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> « St. Pirmin is an obscure figure in history » (FUHRMANN,, *op. cit.*, p. 42).

<sup>58</sup> Sur cette question, voir FUHRMANN, *op. cit.*, p. 34 et suiv., 41, 47; C. PFISTER, *Adalbert*, dans *Dictionnaire de Biographie française*, t. 1, col. 401-402; id., *Adalric ou Atticus*, *ibid.*, t. 1, col. 413-414, n° 3.

<sup>59</sup> Voir L. PFLEGER, *Eddo*, dans *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. 3, col. 535; DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. 3, p. 172.

<sup>60</sup> ZEUMER, *Formulæ*, p. 480-481; MANSI, t. 18 bis, col. 580. — Il est à noter que la formule en question en est une pour la fondation d'un monastère et non pour la concession du privilège. Mais la formule du privilège pouvait s'inspirer de la charte de fondation.

Aux différentes influences qui ont pu agir pour l'obtention des privilèges de Murbach et Arnulfsau, faudrait-il ajouter la désorganisation de l'Église en Gaule? Le triste état de l'Église franque, entre 680 et 740, constitue un des plus sombres tableaux de l'histoire. Les conciles avaient cessé. La hiérarchie métropolitaine n'existait plus. Certains sièges n'étaient pas occupés. D'autres étaient livrés à des laïques. Des évêques occupaient plusieurs sièges. On en voyait de concubinaires, de guerriers. Le clergé inférieur n'était pas toujours plus recommandable, et dans ses rangs se rencontraient des multitudes d'ambitieux, de grossiers, de débauchés, d'ignorants<sup>61</sup>.

Il est remarquable, en effet, que deux chartes seulement réservent à l'évêque du lieu l'exercice du pouvoir d'ordre dans les monastères, au VIII<sup>e</sup> siècle: la charte d'Abbon, évêque de Tours, pour le monastère de Saint-Martin (en 720)<sup>62</sup>, et la charte de fondation de Novalaise par Abbon, fils de Félix, en 726<sup>63</sup>. Dans quelques autres chartes — quatre, dont deux pour le même monastère — la libération du pouvoir d'ordre est accordée aux moines<sup>64</sup>. Faut-il attribuer ces privilèges d'émancipation à l'influence irlandaise, ou, comme le fait M<sup>11e</sup> Bittermann, à la décadence de l'Église mérovingienne<sup>65</sup>? Il

<sup>61</sup> Pour la description de l'Église à cette époque, voir: H. R. BITTERMANN, *The Influence of Irish Monks*, dans *American Historical Review*, 40 (1934-1935), p. 244-245 (on trouvera dans cet article les références aux lettres de saint Boniface qui garantissent la description de la situation misérable de l'Église à cette époque); FOURNIER-LE BRAS, *Histoire des Collections canoniques en Occident*, t. 1, Paris, Sirey, 1931 p. 82-83; G. KURTH, *Saint Boniface*, Paris, Lecoffre, 1913 (Coll. Les Saints), p. 86-91; HEFELE-LECLERCQ, t. 3b, p. 815-825 (sur le concile national germanique de 742. — Dom Leclercq cite en note, p. 816-817, la description de Godfroy KURTH, *op. cit.*, p. 86-91, sans attribuer à l'historien belge la paternité de ces pages); M<sup>sr</sup> Emile LESNE, *Histoire de la Propriété ecclésiastique en France*, t. 2, fasc. 1, Lille, 1922 (Mémoires et travaux publiés par des professeurs des Facultés ecclésiastiques de Lille, fasc. 19), p. 14-24 (on trouvera d'abondantes références aux sources dans ce savant ouvrage).

<sup>62</sup> PARDESSUS, t. 2, n<sup>o</sup> 512, p. 321.

<sup>63</sup> PARDESSUS, t. 2, n<sup>o</sup> 86 dans les *Addimenta*, p. 480. Nous reviendrons sur cette charte plus bas. — Nous ne pouvons donc pas admettre, avec Lemaignier, *Études sur les Privilèges d'Exemption et de Juridiction ecclésiastique des Abbayes normandes* . . . , p. 7, note 31, qu'il n'y a pas d'exemple après 696 (charte d'Agiradus pour N.-D. de Bourgmoeyen) de réserve au diocésain du pouvoir d'ordre. La charte d'Abbon est conservée en original, privilège qu'elle ne partage qu'avec la charte épiscopale d'Agiradus.

<sup>64</sup> A part les chartes de Murbach et Arnulfsau (PARDESSUS, t. 2, n<sup>o</sup> 543, p. 354 et n<sup>o</sup> 596, p. 409, on ne saurait guère citer que les testaments de l'abbé Widerad pour le monastère de Flavigny (PARDESSUS, t. 2, n<sup>o</sup> 514, p. 326 et n<sup>o</sup> 587, p. 400).

<sup>65</sup> *Art. cit.*, dans *American Historical Review*, 40 (1934-1935), p. 245. M<sup>11e</sup> Bittermann émet son opinion sous forme de question. Aucune preuve positive n'est apportée pour établir ce lien de cause à effet.

semble plus juste d'attribuer une part d'influence à ces deux causalités, comme le fait Lemarignier <sup>66</sup>.

Sur la foi de quatre chartes — Murbach, Arnulfsau et les deux chartes de Widerad pour Flavigny — qui octroient la liberté de choix du consécrateur, alors que nous possédons deux chartes de la même époque qui réservent ce droit, nous ne pouvons accepter totalement l'opinion de M<sup>11</sup><sup>e</sup> Bittermann. Nous devons regarder la situation dans son ensemble. L'époque de 680 à 740, pour l'Église franque, en est une de désorganisation, et d'oubli du droit canonique romain. C'est une époque où les conciles se font rares, où le monachisme irlandais rayonne sur le continent, où les évêques claustraux et les chorévêques partagent la juridiction du diocésain <sup>67</sup>. L'influence irlandaise, qui en était une d'individualisme et d'apostolat en marge de l'épiscopat, n'était pas faite pour remettre sur pied une hiérarchie désorbitée. Même si les documents ne nous permettent pas de rattacher d'une façon absolument certaine tel ou tel document à telle ou telle cause en particulier, il demeure certain que l'ensemble des circonstances historiques qui se sont développées à la fin du VII<sup>e</sup> siècle et au début du VIII<sup>e</sup>, explique bien la naissance des privilèges d'émancipation favorisant la liberté des monastères au détriment de la juridiction épiscopale. Mais refuser de reconnaître l'influence irlandaise sur le cours de l'émancipation des monastères semble moins conforme à la réalité historique.

### C. CHARTES SANS CLAUSE SUR L'ÉVÊQUE D'ORDINATION.

Le troisième groupe de chartes épiscopales comprend celles qui ne disent rien du ministre des cérémonies pontificales. Nous rangeons sous cette catégorie les chartes d'Omer, évêque de Thérouanne, en faveur de Saint-Bertin (Sithiu) <sup>68</sup>, et d'Emmon, évêque de Sens, en faveur du monastère de Sainte-Colombe <sup>69</sup>. Ces chartes confèrent l'im-

<sup>66</sup> Jean-François LEMARIGNIER, *Etude sur les Privilèges d'Exemption et de Jurisdiction ecclésiastique des Abbayes normandes . . .*, p. 7, note 31. L'opinion de l'auteur est affaiblie si nous admettons des chartes qui réservent les *jura pontificalia*, même au VIII<sup>e</sup> siècle, alors que l'auteur écrit que la dernière en date est de 696.

<sup>67</sup> FOURNIER-LE BRAS, *Histoire des Collections canoniques en Occident*, t. 1, p. 82-83; LESNE, *op. cit.*, t. 2, p. 10-24.

<sup>68</sup> PARDESSUS, t. 2, n<sup>o</sup> 344, p. 23 et suiv.

<sup>69</sup> P. DESCHAMPS, *Critique du privilège épiscopal accordé par Emmon, de Sens, à l'abbaye de Sainte-Colombe (660, 26 août)*, dans *Moyen Age*, 25 (1912), p. 144-165 (la charte est éditée à la fin de l'article, p. 160-164). — PARDESSUS, t. 2, n<sup>o</sup> 333,

munité épiscopale au point de vue temporel, et celle d'Emmon accorde explicitement la libre élection de l'abbé par les moines. Ces chartes ne parlent pas de l'évêque d'ordination. « Mais les chartes qui n'indiquent pas à qui revient le droit d'accomplir les *jura pontificalia* les laissent à l'évêque<sup>70</sup>. » La raison en est simple: c'est que, de droit, à l'époque mérovingienne, ces fonctions appartiennent à l'évêque du lieu, et seul lui ou le pape peuvent exempter les moines de cette obligation. Seule une concession explicite du privilège de liberté spirituelle, dans le genre de la charte de Rebais, peut autoriser les moines à s'adresser à l'évêque de leur choix, pour les ordinations.

#### D. CHARTE À CLAUSE CONDITIONNELLE DE LIBERTÉ.

Enfin, nous trouvons une quatrième formule dans la charte d'Audebert, évêque de Paris, en faveur de Saint-Maur-des-Fossés<sup>71</sup>: l'évêque se réserve les *jura pontificalia*, mais s'il exige une rémunération, les moines peuvent s'adresser ailleurs<sup>72</sup>. Nous verrons cette formule, qui semble une exception au VII<sup>e</sup> siècle, passer dans le style de la curie romaine au XI<sup>e</sup> siècle, mais elle n'a rien qui doive nous surprendre même dans la période mérovingienne. La simonie était malheureusement trop répandue en Gaule franque. Plusieurs conciles

p. 109 et suiv. Sur cette charte, voir McLAUGHLIN, *Le Très Ancien Droit monastique de l'Occident*, p. 160, note 3. — Levillain considère cette charte comme un faux, possiblement fabriqué peu avant 848 (*Etude sur les lettres de Loup de Ferrières*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 62 [1901], p. 490, note 3).

<sup>70</sup> McLAUGHLIN, *op. cit.*, p. 163, note 2.

<sup>71</sup> Cette charte a été retrouvée dans les archives du Vatican, en 1892, par Lucien Auvray, qui l'a publiée avec une analyse critique et diplomatique, sous le titre *Documents parisiens tirés de la Bibliothèque du Vatican*, [art.] I. *Charte d'Audebert, évêque de Paris, pour Saint-Maur-des-Fossés (642)*, dans *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Île-de-France*, 19 (1892), p. 2-17. Le texte de la charte, retrouvé en copie et non en original, se trouve p. 12-17. — Auvray, lui-même, soutient que « cette charte, dans son état actuel, n'est pas authentique; qu'elle a été fabriquée, au XI<sup>e</sup> siècle, à l'aide d'une charte du VII<sup>e</sup> siècle, laquelle ne paraît pas nous être parvenue, mais a laissé beaucoup de traces dans l'acte fabriqué » (*loc. cit.*, p. 12). D'autres critiques déclarent le document absolument faux: un savant allemand, K. Voigt et le bollandiste Albert Poncelet (voir dom P. SÉJOURNÉ, *Babolein (Saint), premier abbé de Saint-Maur-des Fossés*, dans DHGE, t. 6, col. 25). D'un autre côté, deux savants français admettent l'authenticité du document, Baudot (voir SÉJOURNÉ, *loc. cit.*, col. 26) et Levillain. Levillain écrit: « Cette charte que l'éditeur Auvray considère comme partiellement fautive est certainement authentique dans toutes ses parties » (*Le formulaire de Marculf*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 84 [1923], p. 33, note 1). Nous indiquerons les raisons qui nous inclinent à accepter comme substantiellement authentique le passage relatif aux ordinations. — Voir F. BAIX, *Audobert*, dans DHGE, t. 5, col. 357; SÉJOURNÉ, *Babolein*, dans DHGE, t. 6, col. 24-27.

<sup>72</sup> AUVRAY, *art. cit.*, p. 15.

avaient dû sévir contre elle un peu partout dans l'Église<sup>73</sup>. Pour enrayer l'exploitation injuste des monastères par la cupidité de certains évêques, plusieurs chartes, à la suite du *Formulaire de Marculf*, qui avaient réservé les *jura pontificalia* à l'évêque diocésain, avaient

<sup>73</sup> On trouvera un certain nombre de conciles mentionnés dans A. BRIDE, *Simonie*, dans DTC, t. 14b, col. 2144. L'auteur, qui n'a pas voulu être exhaustif, n'a pas mentionné le concile de Chalon-sur-Saône (644-646), qui est le plus intéressant pour notre sujet. Pour illustrer la discipline conciliaire sur la simonie, en Gaule franque, mentionnons les conciles suivants :

1° le concile d'Orléans en 549 — le canon 10 interdit d'acheter un évêché ou de l'obtenir par des présents (voir MAASSEN, p. 103, MANSI, t. 9, col. 131 B; HEFELE-LECLERCQ, t. 3a, p. 161);

2° Le concile de Tours, en 567 — le canon 28 (27, dans MANSI), condamna comme sacrilèges et hérétiques les ordinations simoniaques (voir MAASSEN, p. 135; MANSI, t. 9, col. 805 BC; HEFELE-LECLERCQ, t. 3a, p. 192);

3° le concile de Chalon-sur-Saône, entre 644 et 656 (pour les différentes opinions sur la date de ce concile, voir HEFELE-LECLERCQ, t. 3a, p. 282; LEVILLAIN, *Le formulaire de Marculf*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 84 [1923], p. 74, note 1) — le canon 16 porte une interdiction spéciale contre les ordinations simoniaques : « Ut nullus episcopus neque presbyter vel abba seu diaconus per præmium ad sacrum ordinem amodo penitus non accedat. Quod si fecerit, ab ipsa honore, quam præmiis comparare præsumperit, omnino privetur » (MAASSEN, p. 211; MANSI, t. 10, col. 1192 CD, Voir HEFELE-LECLERCQ, t. 3a, p. 284; LE COINTE, *Annales ecclesiastici Francorum*, annum 644, n° XVIII, t. 3, p. 175-176). On comprend mieux l'action du concile de Chalon-sur-Saône quand on se rappelle l'expansion de la simonie à cette époque. Les clauses que nous avons rencontrées dans les chartes des évêques mérovingiens, à l'effet de prohiber la simonie dans l'exercice des fonctions pontificales, nous prouvent que beaucoup de saints évêques coopéraient dans le but d'enrayer le mal. Le mal était grand. Il nous est décrit dans la vie de saint Eloi. « Sed crudeliter in diebus illis Simoniaca heresis pullulabat in urbibus et in cunctis finibus regni Francorum, maximeque de temporibus Brunuhilde . . . infelicissimæ reginæ usque ad tempora Dagoberti regis violabat hoc contagium fidem catholicam. Sollicite tamen pro hoc invigilabant sancti viri Eligius et Audoinus [ saint Eloi et saint Ouen ], et commune cum ceteris viris catholicis habito consilio [ il s'agit du concile de Chalon-sur-Saône (644-656) ]; on trouve les signatures de nos deux saints à la fin des actes, voir MAASSEN, p. 213; MANSI, t. 10, col. 1193 D et 1194 B ], suggererunt principi et optimatibus ut hoc mortiferum virus cito delercreto de corpore Christi . . . Tunc ergo placuit omnibus, uno in Spiritu sancto accepto consilio simul cum regis imperio, ut nullus, prætio dato, ad sacerdotale officium admitteretur, neque eos qui ut lupi rapaces munera dando mercanda censebant dona Spiritus Sancti, sed hos potius qui essent boni testimonii viri et irreprehensibilis vitæ ad officium pontificatus eligerent » (*Vita Eligii Episcopi Novamagiensis*, l. II, cap. 1, dans MGH, *Scriptores Rerum Mer.*, t. 4, p. 694-695. Cette vie de saint Eloi, généralement attribuée à son ami saint Ouen, est justement considérée par Bruno Krush comme l'œuvre d'un moine de Noyon, de l'époque carolingienne: voir l'introduction à la *Vita Eligii Episcopi*, *ibid.*, p. 645 et suiv., en particulier p. 650, l.11). Tout le passage cité sur la simonie au VII<sup>e</sup> siècle a été intégré mot à mot dans la vie de saint Tillon, laquelle ne jouit pas de la même authenticité que la vie de saint Eloi (*Vita sancti Tillonis monachi*, cap. 2, n° 12, dans *Acta Sanctorum, Janv.*, t. 2., p. 378 A). — Sur l'expression « simoniaca heresis » que l'on rencontre au début du texte que nous avons cité de la vie de saint Ouen, on lira avec profit l'étude documentée de dom Jean LECLERCQ, O.S.B., « *Simoniaca heresis* », dans *Studi Gregoriani*, raccolti da G. B. Borino, Abbazia di San Paolo di Roma, 1947 (Nel IX Centenario del Primo Esilio di Ildebrando), p. 523-530. Notre exemple pourrait être versé au dossier compilé par dom Leclercq. — A la signature des saints Eloi et Ouen, au concile de Chalon-sur-Saône, on voudra bien ajouter, entre beaucoup d'autres, celle de Gerموaldus, procureur d'Audebert, évêque de Paris (MAASSEN, p. 214;

exigé de lui qu'il les exerçât sans rétribution<sup>74</sup>. Mais c'est une nouveauté pour l'époque que la soustraction des moines à la juridiction spirituelle de l'évêque en cas de la conduite simoniaque de ce dernier :

Monachi illi tantum sacros ordines, id est minores ac majores accipiant gradus, quos abbas sepefati monasterii elegerit, et aut verbis presens, aut absens litteris episcopum eos benedicere rogaverit. Episcopus sane hujus ecclesiæ cui, Deo dispensante, presideo, nullum nisi ab abbate illius congregationis rogatus de eisdem monachis ordinare quolibet gradu presumat. Qui si ad benedicendum oratorium vel consecrandum altare, rogante abbate, ad eundem monasterium venerit, aut si monachos in quolibet gradu benedixerit, vel chrisma eis dederit, nichil ex hoc muneris aut precii querat, nec sibi convivia preparare ordinet, sed magis religionis gracia cum paucis, sicut ego facio, accedens, lucrata oratione, quod caritatis est, cum eis agens, cito recedat. Quod si aliquid horum pro benedictione oratorii, vel consecratione altaris, aut ordinatione facta quesierit, et desistere noluerit, tunc sepefati abbas monasterii licentiam habeat a quo elegerit episcopo consecrationem altaris et sacros ordines expetendi<sup>75</sup>.

Nous inclinons à admettre l'authenticité de la charte d'Audebert, sur ce paragraphe. Le style — sauf l'emploi de la première personne du singulier, qui est une caractéristique d'un style appartenant à un âge plus moderne — est celui des autres chartes de l'époque. La pratique disciplinaire de soustraire les moines à la juridiction de l'évêque, si celui-ci ne veut pas conférer les ordres sans simonie, ne se rencontre pas dans les autres chartes contemporaines qui nous ont été conservées, mais est-ce là une raison de rejeter le diplôme

MANSI, t. 10, col. 1194 D). Audebert est l'auteur de la charte de privilège en faveur de l'abbaye des Fossés (643), qui autorise les moines à s'adresser à n'importe quel évêque pour les fonctions pontificales, si l'évêque de Paris ne veut pas exercer ces mêmes fonctions gratuitement. Nous avons déjà mentionné les signatures de Bertofredus, évêque d'Amiens (MAASSEN, p. 213), auteur de la charte de Corbie, et d'Armentarius (*ibid*), deuxième prédécesseur d'Emmon sur le siège de Sens (Emmon donna des chartes à Saint-Pierre-le-Vif et à Sainte-Colombe).

<sup>74</sup> On voudra bien se reporter aux citations que nous avons faites de la première formule de Marculf et des chartes épiscopales qui réservent à l'évêque les *jura pontificalia*, ainsi qu'au tableau comparatif que nous avons dressé de ces textes. En plus de Marculf, quatre chartes sur six exigent que le pouvoir d'ordre soit exercé sans rétribution. Marculf, vers 660: « *nullum pro ipsorum honore præmium accepturus* » (ZEUMER, p. 39); Saint-Pierre-le-Vif, en 660: « *Sine aliqua acceptione juxta quod lectio docet* » (PARDESSUS, t. 2, n° 335, p. 113); Corbie, en 660: « *Sine aliqua præmiû acceptione juxta quod lectio docet* » (PARDESSUS, t. 2, n° 345, p. 127); Grausel, en 685: « *Gratis et absque munere* » (PARDESSUS, t. 2, n° 401, p. 193); Notre-Dame de Bourgmoien, en 696: « *Sine obtento pravæ cupiditatis* » (PARDESSUS, t. 2, n° 435, p. 234).

<sup>75</sup> AUVRAY, *loc. cit.*, p. 15. Cité également, avec quelques variantes de ponctuation, par LEVILLAIN, *Le formulaire de Marculf et la critique moderne*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 84 (1923), p. 35, note 2. — McLAUGHLIN, *Le Très Ancien Droit monastique en Occident*, p. 163, renvoie à ce passage, sans mentionner le désaccord sur l'authenticité de la charte.

d'Audebert ? L'évêque Audebert aurait pris une mesure toute simple pour mettre en pratique, dans un cas particulier, les prescriptions du concile de Chalon-sur-Saône à propos des ordinations simoniaques. La formule n'est pas empruntée au style des diplômes pontificaux du XI<sup>e</sup> siècle, qui prescrivent la subordination à l'évêque du diocèse pour les ordinations, à moins que celui-ci ne soit entaché de la « simoniaca hæresis <sup>76</sup> ». Nous croyons donc le passage de la charte d'Audebert relatif aux ordinations des moines substantiellement authentique, et considérons cette formule comme un quatrième genre de formules pour l'évêque d'ordination des moines dans les chartes des évêques mérovingiens.

## II. — CHARTES ÉQUIVALENTES À DES PRIVILÈGES ÉPISCOPAUX.

Nous avons voulu traiter à part de quelques autres diplômes qui, sans être à proprement parler des privilèges épiscopaux, leur sont pratiquement équivalents. Ce sont: 1<sup>o</sup> la charte de fondation de Solignac par saint Éloi, en 632 <sup>77</sup>; 2<sup>o</sup> les deux diplômes de l'abbé Widerad (saint Waré), c'est-à-dire la charte de fondation de Flavigny, le 7 mai 719, et le testament de l'abbé, en faveur de son monastère, en 721 <sup>78</sup>; 3<sup>o</sup> la charte de fondation de Novalaise par Abbon, fils

<sup>76</sup> Comparer, par exemple, le style de la charte d'Audebert avec celui d'une confirmation de privilèges, accordée par Etienne IX, 1057-1058, au monastère de Saint-Pierre de Pérouse, le 2 novembre 1057: « Licentiam quoque damus tibi de omnibus tuis clericis tam in monasterio degentibus, quamque etiam foris in possessionibus tuis manentibus, a quocumque volueris, idoneo et canonice locati [promoto?] episcopo eos ordinandi, et chrisma in tuis plebibus accipere; si tamen ab episcopo, in cujus diœcesi præfatum tuum monasterium situm est, nec ordinationes, nec chrisma potueris canonice et gratis obtinere aut impetrare; et de ecclesiis ordinandis eodem modo » (*Bullarium Romanum*, t. 1, p. 643a. — JAFFÉ-WATTENBACH, n<sup>o</sup> 4374; KEHR, *Italia Pontificia*, t. 4, n<sup>o</sup> 16, p. 69; PL, t. 143, col 873 A).

<sup>77</sup> Edition critique de la charte de saint Eloi par Bruno Krusch, dans MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, t. 4, p. 743-749. Krusch établit l'authenticité du document, contre Malnory. — PARDESSUS, t. 2, n. 254, p. 11 et suiv.; PL, t. 87, col. 657-662. — Sur la fondation de Solignac, voir *Vita Eligii Episcopi Noviomagensis*, l. 1, cap. 15, dans MGH, *Scriptores Rerum Mer.*, t. 4, p. 680-681; KRUSCH, dans l'introduction à la *Vita Eligii*, *ibid.*, t. 4, p. 636-637.

Comme saint Ouen (Dado) fonda Rebaix alors qu'il était encore à la cour de Dagobert (en 636), Eloi, son ami, fonda Solignac quelques années plus tôt (en 632), grâce à la générosité du roi, alors qu'il était orfèvre à la cour. Les deux amis seront sacrés évêques le même jour, en 641. Voir VACANDARD, *Vie de saint Ouen*, p. 83.

<sup>78</sup> PARDESSUS, t. 2, n<sup>o</sup> 587, p. 399 et suiv.; n<sup>o</sup> 514, p. 323 et suiv. respectivement. Ce que Pardessus appelle le deuxième testament (t. 2, n<sup>o</sup> 587, p. 399 et suiv.) de Widerad, est en réalité la charte de fondation, et date de 719, non de 746. Voir ZEUMER, *Formulæ*,

de Félix, en 726<sup>79</sup>. La raison de cette assimilation est qu'ils sont signés par des évêques. L'un d'eux (celui de saint Éloi pour Solignac), porte la signature de l'évêque du lieu. Deux autres, la charte de fondation de Flavigny par l'abbé Widerad et la charte de fondation de Novalaise par Abbon, portent des signatures d'évêques non identifiés. On peut croire que l'évêque du lieu était compris parmi ceux-ci. Le testament de Widerad ne porte pas de signature d'évêque.

#### A. LA CHARTE DE SAINT ÉLOI POUR SOLIGNAC (632).

La charte de Solignac, signée par plusieurs évêques, dont Lupus<sup>80</sup>, évêque de Limoges (diocèse où l'abbaye se trouvait située), ne mentionne pas explicitement les *jura pontificalia*, mais elle contient une clause d'exclusion en bloc de tout pouvoir épiscopal: « [ . . . ] et ullam potestatem nullumque jus episcopus vel quelibet alia persona in prefato monasterio neque in rebus neque in personis nisi tantum gloriosissimus princeps pœnitus sit habiturus<sup>81</sup>. »

Solignac est une fondation irlandaise et une filiale de Luxeuil (Luxeuil a été fondé par saint Colomban vers 590), tout comme le sera Rebais<sup>82</sup>. Éloi voulut assurer aux moines tous les privilèges que les Irlandais revendiquaient alors: l'immunité fiscale, l'abolition de la juridiction diocésaine, la soumission au seul pouvoir royal<sup>83</sup>. Il leur accorda davantage. Le pouvoir de correction — dans le cas de négligence de la part de l'abbé ou de tiédeur de la part des moines —

p. 470, note 1, et p. 480, note 1. C'est de cette charte qu'a été tirée la formule 43 de la *Collectio Flaviniensis*: ZEUMER, p. 480. — Ce qui est pour Pardessus le premier testament et date de 722 (t. 2, n° 514, p. 323 et suiv.) est en réalité le seul testament, et est daté par Zeumer de 721 (ZEUMER, p. 470, note 1, et p. 476, note 1). C'est de ce testament qu'a été tirée la formule 8 de la *Collectio Flaviniensis* (ZEUMER, p. 476).

<sup>79</sup> Carlo CIPOLLA, *Monumenta Novaliciensia Vetustiora*, vol. 1, Roma 1898 (*Fonti per la Storia d'Italia, pubblicate dall'Istituto Storico Italiano*, vol. 31), p. 3-13 (avec un fac-similé de l'original, entre p. 12 et 13). L'original est conservé aux Archives d'Etat à Turin. Voir CIPOLLA, *loc. cit.*, p. 3-4; KEHR, *Italia Pontificia*, t. 6a, p. 232; 6b, p. 129; PARDESSUS, t. 2, n° 86 parmi les *Additamenta*, p. 479 et suiv.; M. BESSON, *Abbon*, dans DHGE, t. 1, col. 49. — Nous citerons d'après le texte de Cipolla.

<sup>80</sup> MGH, *Scriptores Rerum Mer.*, t. 4, p. 749, 1.4-5. — PARDESSUS, t. 2, n° 254, p. 13, DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. 2, p. 51-52.

<sup>81</sup> MGH, *Scriptores Rerum Mer.*, t. 4, p. 747, 1.5-7. — PARDESSUS, t. 2, n° 254, p. 12.

<sup>82</sup> Nous avons raconté plus haut la fondation de Rebais.

<sup>83</sup> Ces points sont caractéristiques du monachisme irlandais.



pouvoir consenti, habituellement, à l'évêque du lieu, est accordé cette fois à personne autre qu'à l'abbé de Luxeuil<sup>84</sup>.

L'évêque perd donc, en bloc, tout pouvoir sur Solignac. Dans les autres chartes, moins radicales, où l'évêque détaille lui-même les limites de son autorité sans exclure celle-ci en bloc, nous avons fait intervenir le principe posé par le P. McLaughlin: « [ . . . ] les chartes qui n'indiquent pas à qui revient le droit d'accomplir les *jura pontificalia* les laissent à l'évêque. Si les abbés avaient le droit de s'adresser ailleurs, cela serait certainement noté dans la charte<sup>85</sup>. » Mais ce principe ne vaut pas quand il y a une exclusion globale de l'autorité épiscopale sur le monastère. Nous croyons donc, avec M<sup>11</sup><sup>e</sup> Bittermann, que la charte d'Éloi autorise les moines à s'adresser à l'évêque de leur choix pour les ordinations<sup>86</sup>.

Il faudrait donc ranger la charte d'Éloi dans le deuxième groupe des privilèges épiscopaux, dont nous avons parlé plus haut: le groupe des chartes à concession du choix du consécrateur.

#### B. LES DEUX DIPLÔMES DE L'ABBÉ WIDERAD POUR FLAVIGNY (719 et 721).

Les deux diplômes de Widerad concèdent au monastère de Flavigny le droit de s'adresser à n'importe quel évêque pour les cérémonies pontificales. La clause qui traite des *jura pontificalia* est à peu près la même dans les deux documents. La voici, d'après la charte de fondation:

Dum vero necesse fuerit chrisma petere, tabulas aut altaria consecrare, sacros ordines benedicere, abba vel monachi ibi consistentes a quocumque de sanctis episcopis sibi elegerint qui hoc facere debeat, licentia sit eis expetere, et illi hoc benedicere vel consecrare<sup>87</sup>.

Les deux diplômes de Widerad se rattachent donc au deuxième groupe de chartes épiscopales, celles qui concèdent, comme celle de Rebaix, l'émancipation du pouvoir d'ordre du diocésain<sup>88</sup>.

<sup>84</sup> Voir la charte d'Éloi, dans MGH, *Scriptores Rerum Mer.*, t. 4, p. 748, 1.4-14.

<sup>85</sup> *Le Très Ancien Droit monastique en Occident*, p. 163, note 2.

<sup>86</sup> *The Influence of Irish Monks*, dans *The American Historical Review*, 40 (1934-1935), p. 234.

<sup>87</sup> PARDESSUS, t. 2, n° 587, p. 400-401.

<sup>88</sup> Sans doute, les deux diplômes de Widerad acquièrent leur autorité de la confirmation de l'évêque du lieu. Malheureusement, les noms attachés en guise de signature ne peuvent être identifiés.

## C. LA CHARTE D'ABBON POUR NOVALAISE (726).

La charte de Novalaise présente quelque chose de tout à fait spécial. La Novalaise, célèbre abbaye qui connut des jours de gloire, surtout sous les carolingiens (et fut supprimée en 1855 par le gouvernement italien — sort que connurent d'innombrables monastères et églises à travers le temps et l'espace) se trouvait alors en territoire franc, probablement dans le diocèse de Maurienne, province de Vienne (aujourd'hui elle est dans le territoire du diocèse de Suza, en Italie). Elle fut fondée en 726, par Abbon, franc de grande fortune et « recteur » dans les villes de Maurienne et Séguse<sup>89</sup>.

La charte de fondation d'Abbon réserve tous les *jura pontificalia* à l'évêque du lieu. Le style est lourd, la phrase enchevêtrée et très longue. Il n'est pas sans intérêt de citer un texte conservé en original:

[ . . . ] immo et placuit, [ . . . ] ut privilegium memorato abbate ipsoque monasterio vel monachis ibidem consistentibus conferre deberem, . . . ut neque a nos neque a successoribus nostris, neque ab arcidiacono vel primicerio, nec a quemlibet clerum vel ordenatores antedictæ æclesiæ Mauriennate et Segucine aut a quemcumque nulla requisicio vel consuetudo non requeratur, nec quemlibet speciebus exinde non auferatur, nisi tantummodo si eis necessarium fueret benedictiones presbiteris, diaconis, [ . . . ] vel quibuslibet benedictionibus ab episcopis loci illius, absque ullo premio, vel munera intercedente, eorum clerici vel altaria, ad eorum petitione consagentur et si ab eis petentibus illuc pontefex pro logranda oracione ad eorum utilitate accesseret, celebrato hac perhacto devino misterio, simplicem hac sobria benedictione percepta, absque ullo requisitu dono, studeat habere regressum, [ . . . ]<sup>90</sup>.

Puis suit une clause que nous n'avons pas rencontrée dans les chartes épiscopales ou les autres chartes équivalentes: si l'évêque venait à s'absenter du territoire du diocèse (on n'indique pas les causes de cette absence), les moines pourraient s'adresser aux évêques co-provinciaux, pour les cérémonies pontificales (on ne détermine pas, non plus, dans quel cas ce recours sera licite, par exemple quelle devrait être la durée de l'absence):

[ . . . ] et addeesse placuit, quod esse non debet, frageletates temporum si episcopus in terretorio ipsius civitatis meneme repertus f[ue]ret, thunc licentiam abiat ipse abbas una cum monachis suis, si eis necessetas

<sup>89</sup> PARDESSUS, t. 2, p. 480; CIPOLLA, *loc. cit.*, p. VIII et 7, note 1; COTTINEAU, *Répertoire*, s. v. *Novalesa*.

<sup>90</sup> Cipolla, *loc. cit.*, p. 9.

fueret, pro sagris ordenebus alium episcopum ex conprovincialebus in Dei amore devino repertum ad ipso convocare cenubio ad celebrandas consagraciones, post transhacto misterio et dileccione caretate fraternitatis, absque ullo quommodo & inclitam consuetudinem, valiat abere regressum<sup>91</sup>.

La charte d'Abbon doit donc se classer parmi les chartes à réserve des *jura pontificalia*, bien qu'elle contienne une clause conditionnelle de liberté relative, liberté de s'adresser aux autres évêques de la province, en cas d'absence de l'évêque<sup>92</sup>.

### CONCLUSION.

Cette analyse des chartes épiscopales ou quasi-épiscopales de l'époque mérovingienne nous a révélé que les privilèges n'avaient pas tous la même formule ni la même ampleur. Et de cette « diversité des concessions épiscopales », nous pouvons conclure avec Levillain, « que les évêques ne se croyaient pas tous tenus de se dépouiller dans la même mesure de leur droit de juridiction sur les monastères ou les basiliques de leurs diocèses respectifs<sup>93</sup> ».

Il faut rappeler, en terminant, que l'analyse des chartes nous a conduits à différents genres de formules, eu égard au ministre de l'ordination<sup>94</sup>. L'énumération exhaustive des monastères qui ont reçu un privilège ne sera jamais possible. Beaucoup de chartes sont perdues à demeure, et nous pouvons appliquer aux chartes épiscopales ce que Levillain a dit des diplômes royaux, à savoir que le nombre des diplômes authentiques conservés ne représente qu'une partie infime de ceux qui furent émis<sup>95</sup>. Nous savons, en effet, que beau-

<sup>91</sup> Id., *ibid.*, p. 9-10.

<sup>92</sup> Ce texte nous montre combien il est difficile de classer les textes des chartes mérovingiennes: celle-ci réserve les fonctions pontificales au diocésain, et en cas d'absence, elle accorde la liberté de s'adresser aux autres évêques de la même province. Cette dernière clause, dans un original, nous donne aussi une leçon de prudence, à savoir, ne pas rejeter *à priori* comme faux un texte qui contiendrait une clause qui ne se rencontrerait pas dans les autres documents de l'époque.

<sup>93</sup> *Le formulaire de Marculf*, dans BEC, 84 (1923), p. 39.

<sup>94</sup> On ne peut donc, comme Hallier, qui veut prouver une thèse, ramener toutes les chartes à la formule de Corbie et prétendre que les évêques de l'époque mérovingienne se réservaient toujours les ordinations (voir *Commentarii in ordinationes Universi Cleri Gallicani*, dans *Mémoires du Clergé de France*, t. 6, Paris, col. 1479). L'étude objective des textes nous montre que les évêques abandonnaient parfois ce droit.

<sup>95</sup> *Le formulaire de Marculf*, *loc. cit.*, p. 58.

coup de monastères francs jouissaient du privilège<sup>96</sup>. Ces chartes réservaient plus ou moins du pouvoir épiscopal, et quant à l'évêque d'ordination, elles devaient se ranger sous une des catégories que nous avons énumérées.

Paul-Henri LAFONTAINE, o.m.i.,  
professeur à la faculté de droit canonique.

<sup>96</sup> LEVILLAIN, *ibid.*, p. 53. Rappelons, en particulier, l'expression de Marculf, I, 1, (ZEUMER, p. 39): « vel modo innumerabilia per omne regnum Francorum », et la clause employée par Audebert dans la charte pour l'abbaye des Fossés: « Nam in nostris provinciis pleraque tam antiquiori tempore quam nuper constructa monasteria a pontificibus, in quorum territoriis condita sunt, gratia religionis privilegia accepisse manifestum est; e quibus, dum *longum est cuncta enumerando prosequi*, duo tantum Lerinensium et Luxoviensium monasteria sufficiat meminisse » (AUVRAY, *art. cit.*, dans *Mémoire de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, 19 [1892], p. 13-14).

# Bibliographie

## Comptes rendus bibliographiques

JEAN RIVIÈRE. — *Le Dogme de la Rédemption dans la Théologie contemporaine.* Albi, Chez monsieur le chanoine Lombard [...], [1948]. 25,5 cm., xix — 549 p.

Tout le monde des théologiens sait l'attention que le regretté Jean Rivière portait à toutes les questions de la Rédemption chrétienne. Non seulement il en a fait l'objet principal de ses travaux personnels, mais il a suivi tout ce qui se publiait en ce domaine. Il s'est ainsi trouvé, à la fin de sa carrière, avoir exprimé son sentiment, et de façon développée, sur pratiquement toutes les productions de la théologie contemporaine, même non catholique, en la matière.

Ces nombreux articles, comptes rendus et recensions qu'il avait dispersés tout au long de sa carrière et en différentes publications, il a voulu les réunir dans le présent volume.

De M. Rivière lui-même on ne peut guère rien dire qui ajouterait à sa réputation. Il suffit ici de souligner, entre autres, la rigueur scientifique qu'il a toujours mise dans son travail. Exigeant pour lui-même, il ne l'est pas moins pour les autres, comme en témoignent les appréciations contenues dans le présent volume; exigeant en fait de clarté et de logique des idées, exigeant en matière de critique des textes, exigeant jusque dans cette *acribie* qui surveille la ponctuation et l'épellation.

Les idées de M. Rivière sur le dogme de la Rédemption sont connues. Il rejette avec énergie tout ce qui fait des souffrances rédemptrices du Sauveur la punition de l'innocent substitué aux coupables. Il préfère, à bon droit, l'idée de satisfaction, l'idée que le Christ en acceptant ses souffrances par amour pour son Père se trouvait offrir une surabondante compensation pour l'injure que le péché avait causée à Dieu; cette idée dont il démontre tout le bien-fondé théologique, lui paraît constituer le pivot du dogme de la Rédemption.

Spécialiste en théologie historique et positive, notre auteur, tout en maniant bien la théologie scolastique, la pénètre moins et la développe moins. On peut se demander s'il a tout compris saint Thomas. Celui-ci est traité avec beaucoup de respect, mais on nous dit bien qu'il ne nous a pas donné une doctrine synthétique de la Rédemption; il se serait contenté d'accoler les uns aux autres les différents modes de causalité que la Tradition attribuait à la passion du Christ; quand au mode d'efficacité instrumentale, M. Rivière note que c'est un « théologoumène spécial au thomisme » et il passe outre sans plus. On peut s'étonner d'un pareil bloc erratique dans une œuvre aussi éminemment synthétique et unifiée que celle de saint Thomas.

M. Rivière s'occupe de quelques écrits sur la nature du sacrifice du Christ, et avec raison, car la Rédemption a été opérée par un sacrifice. Mais là on doit constater que sa revue de la théologie contemporaine est incomplète. Un autre point qu'il ne touche presque pas, c'est celui de l'union établie entre le Christ-Tête et ses membres, par laquelle les mérites et les satisfactions de la Tête appartiennent aussi aux membres. C'est pourtant une partie nécessaire de la doc-

trine de la Rédemption: il ne faut pas expliquer seulement la « satisfactio », mais aussi l'adjectif « vicaria ».

Un dernier mot. L'ouvrage présent est de première nécessité pour la bibliographie du sujet traité: outre une bibliographie formelle de 15 pages, on peut dire que le tout constitue une immense bibliographie justifiée. À ce seul point de vue, indépendamment de ses autres mérites, ce livre valait la peine que les exécuteurs testamentaires de M. Rivière se sont donnée pour en assurer la publication.

Jacques GERVAIS, o.m.i.

\* \* \*

M. JUGIE, A.A. — *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale.* Citta del Vaticano, Bibliotheca apostolica Vaticana, 1944. 26 cm., VIII-748 p. (Coll. Studi e Testi, 114.)

Dès le début de son ouvrage, l'auteur délimite avec soin le sens théologique du mystère de l'Assomption. Beaucoup de théologiens et même l'ensemble des fidèles pensent que ce privilège spécial consiste en ce que Marie, après être réellement morte, est ressuscitée glorieuse et a été transportée en corps et en âme au ciel, où elle apparaît à côté de son Fils comme reine des anges et des hommes. Ce mystère nous est arrivé sous cette forme complexe par la voie d'une ancienne tradition remontant au delà du VI<sup>e</sup> siècle.

Depuis la définition de l'Immaculée Conception, quelques théologiens, et l'A. se range de leur côté, ont nettement dégagé la notion de l'Assomption proprement dite du fait même de la mort et des deux autres éléments qu'elle entraîne nécessairement avec elle: la préservation du corps de toute corruption pendant la durée de l'état de mort, et la résurrection glorieuse qui l'a bientôt suivie. Ils ont été amenés à faire cette distinction capitale tant à cause de l'incertitude historique du fait de la mort que du droit à l'immortalité corporelle conférée à la Vierge par le privilège de sa conception immaculée. Dès lors, pour eux, le mystère de l'Assomption, dans ce qui le constitue essentiellement, peut se formuler ainsi: « Marie, Mère de Dieu, immaculée dans sa conception, se trouve vivante au ciel en son corps et son âme glorifié, depuis son départ de cette terre » (p. 1-3).

Ainsi entendue, l'Assomption demeure une vérité absolument certaine, tandis que le fait de sa mort, théologiquement, reste obscur et ne présente pas en lui-même un caractère dogmatique. « Ce qu'il faut affirmer, c'est que, si Marie est morte, son corps a été préservé de la corruption du tombeau et qu'elle est ressuscitée à la vie glorieuse, à l'exemple de son divin Fils » (p. 3). Ce n'est donc qu'indirectement que la mort de Marie est impliquée dans le concept de son assomption.

Cependant, bien que séparables, l'une et l'autre (la mort et l'Assomption proprement dite) sont étroitement unies dans l'histoire comme dans la spéculation théologique. Aussi l'auteur se devait-il de considérer ce double objet dans son travail.

Celui-ci se divise en trois parties:

1. *La mort et l'assomption de Marie dans l'Écriture sainte et la tradition patristique jusqu'à la fin du IX<sup>e</sup> siècle.* — Selon l'A., le chapitre XII de l'Apocalypse semble contenir une allusion non équivoque au séjour de Marie dans la gloire. Quant à la tradition patristique, rien de ferme, rien de certifié comme un fait historique ou une doctrine admise. Les récits apocryphes du *Transitus Mariæ*,

l'institution d'une fête de la Dormition, la Tradition orientale et occidentale commencent à apporter quelques précisions, tout en mêlant des théories hétérodoxes comme celle de l'assomption séparée du corps et de l'âme de Marie. Seul un auteur anonyme, connu sous le nom de Pseudo-Augustin, a défendu la doctrine favorable à l'Assomption, avec des raisons qui seront reprises par les théologiens futurs.

2. *La mort et l'assomption de la sainte Vierge dans la Tradition orientale après les schismes et dans la théologie latine à partir du X<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours.* — Le P. Jugie examine d'abord la croyance des nestoriens et des monophysites, puis celle de l'Église byzantine et gréco-russe. Dans la théologie latine, le progrès se fait rapide. Dès le XIII<sup>e</sup> siècle, les grands scolastiques développent et enrichissent les raisonnements du Pseudo-Augustin. À partir du XVI<sup>e</sup> siècle, la croyance à l'Assomption corporelle est devenue commune dans toute l'Église et l'on qualifie généralement de téméraires dans la foi ceux qui oseraient seulement la mettre en doute. Si le progrès de la preuve de Tradition s'avère très relatif, le progrès théologique est très marqué. Ce développement, subjectif il va sans dire, s'est opéré par une conscience de plus en plus nette des exigences de la Maternité divine et de l'Immaculée Conception.

3. La troisième partie est *proprement théologique*. — L'auteur veut faire une œuvre critique en appréciant la valeur des données recueillies sur le sujet, et une œuvre spéculative en tirant de ces données les conclusions qu'elles contiennent ou qu'elles suggèrent. Il ordonne la synthèse de ses conclusions autour de trois points principaux: a) la mort de Marie considérée en elle-même, indépendamment de son assomption proprement dite, b) la doctrine de l'Assomption proprement dite, c) l'opportunité de la définition de cette doctrine par le magistère solennel de l'Église.

On admet communément la mort de Marie comme certaine. Or, vue assez nouvelle, le P. Jugie affirme que la mort de Marie et l'immortalité de fait de Marie sont simplement deux hypothèses, et que les preuves décisives manquent aussi bien pour l'une que pour l'autre.

Dans les deux derniers chapitres de cette troisième partie, l'auteur aborde le point le plus important de son travail. Quelle est la note théologique de la doctrine de l'Assomption? Que valent les preuves que l'on apporte pour établir l'existence de l'Assomption et son caractère révélé? La grande conclusion du P. Jugie, c'est que la doctrine de l'Assomption, considérée à part, indépendamment du fait de la mort de Marie, est une vérité implicitement, mais formellement révélée et peut, en conséquence, faire l'objet d'une définition solennelle par le magistère de l'Église.

L'œuvre du P. Jugie est, à n'en rien douter, le fruit d'un long et minutieux travail. Elle est conduite avec une rigueur scientifique. La critique des divers points relève des spécialistes. Signalons, cependant, la hardiesse manifestée par l'auteur dans l'interprétation du chapitre XII de l'*Apocalypse*. Selon lui, on pourrait y trouver une preuve explicite, quoique allégorique, de l'Assomption.

Le P. Pierre Charles, s.j., a recensé le présent volume dans la *Nouvelle Revue théologique* (69 [sept.-oct. 1947], p. 884-885). Plusieurs de ses critiques sont judicieuses. Comme lui, nous pensons qu'en bonne logique, le P. Jugie ne peut affirmer, même en se basant sur le plan divin actuel de l'humanité, que l'exemption du péché originel entraîne un *droit absolu* à l'immortalité. La mort est naturelle à l'homme, et ce n'est que par privilège préternaturel qu'Adam possédait l'immortalité. Cependant, l'argument fondamental du P. Jugie ne concerne

pas la mort de Marie, quoi qu'en pense le P. Charles. Le but de l'auteur, on le voit bien par les distinctions qu'il présente au début, tend à établir le caractère révélé de l'assomption de Marie (c'est-à-dire de son séjour actuel en corps et en âme au ciel), non de son *passage*.

En lisant cet énorme volume de près de 750 pages, on souhaiterait rencontrer à la fin de chaque chapitre une vue générale des conclusions qui s'en dégagent. Le long *excursus* historique que l'auteur nous force à entreprendre avec lui monte la mémoire à une trop haute tension pour que nous ne désirions pas quelques paliers, ici et là, où prendre conscience des positions acquises.

Roméo ARBOUR, o.m.i.

\* \* \*

M<sup>SR</sup> J. GORBACH. — *Le Cœur immaculé de Marie et le Prêtre*. Traduit par l'abbé René Guillaume. . . Mulhouse, Éditions Salvator; Tournai, Éditions Casterman, 1947. 18,5 cm., 56 p.

Avec un enthousiasme communicatif, M<sup>SR</sup> Gorbach, directeur de l'Apostolat du Cœur de Marie à Jérusalem indique aux prêtres les raisons urgentes qu'ils ont de se vouer tout entiers à cette dévotion et de s'employer à sa diffusion.

Après avoir retracé l'histoire et indiqué l'objet de la dévotion au cœur de Marie, l'A. en énumère les motifs parmi lesquels nous relevons la volonté de Dieu et le désir de Marie elle-même. C'est dans le cœur de Marie que le prêtre trouvera le moyen de sauver beaucoup d'âmes, de progresser dans la vertu, d'obtenir la grâce d'une sainte mort.

Une troisième partie consacrée à la dévotion du cœur de Marie dans le ministère sacerdotal indique les moyens de propager et d'accentuer la dévotion au cœur de Marie.

Les prêtres qui liront cet opuscule partageront certainement les convictions de l'A. et n'auront qu'à s'en féliciter.

Gaston JAMMES.

\* \* \*

JOANNES A SANCTO THOMA. — *De Fide*. Ed. a Armand Mathieu et Hervé Gagné. Quebeci, [Univ. Lavallensis], 1948. 22 cm., XIX-358 p. (Collectio Lavallensis. Sectio Theologica.)

JOANNES A SANCTO THOMA. — *De Donis Spiritus Sancti*. Ed. a Armand Mathieu et Hervé Gagné. Quebeci, [Univ. Lavallensis], 1948. 22 cm., XV-383 p. (Collectio Lavallensis. Sectio Theologica.)

La faculté de théologie de l'Université Laval continue d'éditer, pour le bénéfice des étudiants, les principales parties du *Cursus Theologicus* de Jean de Saint-Thomas. Au premier volume de cette série, recensé ici l'an dernier (t. 18 [1948], p. 135\*-136\*), viennent s'en ajouter deux autres: le *De Fide*, et le *De Donis Spiritus Sancti*. Deux traités d'importance manifeste: le problème de la foi reste toujours l'une des grandes questions de la théologie contemporaine; quant au *De Donis*, c'est à la foi le traité classique en la matière et l'une des plus belles parties de l'œuvre de ce théologien.

C'est avec plaisir que l'on retrouve dans ces deux derniers volumes les qualités déjà signalées à propos du premier: texte de lecture facile, grâce à une disposition claire et dégagée; composition d'index fort utiles, tant l'index schématique du début que les index biblique, onomastique et analytique de la fin; resti-



tution des références de l'auteur, explicites ou même simplement implicites, à la Bible, aux Pères et aux Conciles. Il y a même amélioration notable sur plus d'un point: les fautes de typographie ont été évitées avec plus de soin, la variété des caractères rend plus attrayante la présentation de l'index schématique; enfin, le bref avant-propos de chacun de ces deux volumes s'exprime dans un latin plus châtié.

Ces qualités, pourtant, s'accompagnent encore de regrettables défauts, qu'on ne peut passer sous silence. Tout d'abord, puisqu'il faut le redemander, pour quoi choisir le texte de l'édition Vivès? Les éditeurs n'entendent pas faire œuvre critique, nous le savons; mais s'ils désirent permettre aux étudiants de prendre contact direct avec la pensée de Jean de Saint-Thomas, on s'explique mal qu'ils la leur fassent chercher dans l'édition la plus défectueuse de toutes, dont ils reconnaissent eux-mêmes les défauts: «*Uti omnes norunt, defectus quam plurimi in ista editione abundant, sive in ipso textu, sive quoad fontes ab Auctore allati [sic!]*» (*De Donis Spiritus Sancti*, p. IV). Peut-être n'ont-ils pu faire autrement: quoi qu'il en soit, le moins qu'on puisse leur demander, c'est de nous donner la justification d'un choix aussi étrange.

Il y a plus, et plus grave, dans ces deux volumes comme dans le premier. Ce texte si imparfait de Vivès, les éditeurs entendent bien l'améliorer. Comment s'y sont-ils pris? Quelles corrections lui ont-ils fait subir? Simples rectifications de la ponctuation ou de l'orthographe? Modifications de finales ou même de mots complets? Restitution de mots omis ou suppression de mots ajoutés? Rétablissement de l'ordre des mots, peut-être, dans certaines phrases? Maintes retouches de ce genre ont pu s'imposer à leurs yeux, retouches qui affectent parfois substantiellement, on le sait, la lecture d'un texte. Or, ils ne donnent au lecteur aucun renseignement sur la nature des changements opérés, non plus que sur les principes dont s'inspire leur travail. Mais alors, que vaut le texte qu'ils nous présentent? Quelle assurance auront les étudiants d'y découvrir la doctrine authentique du grand thomiste espagnol?

Pour peu que l'on collationne le texte de la *Collectio Lavallensis* avec celui de l'édition Vivès, on constate immédiatement que MM. Mathieu et Gagné ont modifié notablement la ponctuation donnée par Vivès, et d'une façon généralement assez heureuse. Une autre modification apparaît aussi, mais beaucoup moins heureuse, celle-là: c'est la pratique d'enfermer entre parenthèses, en les complétant, des références que Vivès mettait très justement dans le texte même. Un exemple, le premier venu. On lit dans Vivès: (t. 7, p. 572): «*De beatitudinibus, quæ numerantur Matth. V, simul cum earum præmiis . . .*» etc. Ce qui devient, dans la nouvelle édition: «*De beatitudinibus quæ numerantur (Mat. 5, 3-11) simul cum earum præmiis . . .*» (*De Donis Spiritus Sancti*, p. 4). Mais on a déformé, en la tronquant, la phrase de l'auteur! Celui-ci ne dit pas vaguement que les béatitudes sont énumérées: il affirme, en se servant de la formule elliptique familière aux scolastiques, qu'elles sont énumérées au chapitre 5 de l'Évangile selon saint Matthieu: ce qui est tout autre chose, évidemment! Et l'on pourrait multiplier les exemples de semblables contresens auxquels aboutit la méthode des éditeurs.

Une dernière remarque. Dans le *De Fide*, les éditeurs signalent, mais sans le justifier, qu'ils ont modifié notablement la place donnée par Vivès à plusieurs articles, voire à des *disputationes* complètes. C'est ainsi que la *disputatio* sur les révélations privées (*disputatio sexta* dans Vivès) s'insère dans le troisième article de la *disputatio prima*. C'est vrai que l'auteur posait le cas des révélations pri-

vées à la fin de ce troisième article; mais il remettait explicitement la solution à une *disputatio* postérieure: «Ad hoc respondebitur infra disputatione tertia [ i.e. sexta ] » (Vivès, t. 7, p. 24). Un théologien de l'envergure de Jean de Saint-Thomas n'a pas dû ordonner à la légère les diverses questions de son traité; de quel droit les éditeurs viennent-ils modifier cet ordre? De quel droit, également, rejettent-ils à la fin du traité l'article « de effectibus fidei », que l'édition Vivès présente avant les cinq articles consacrés à expliquer certains points de la première question (art. 6-9) de saint Thomas sur la foi? Et cela, alors que ces derniers articles se comprendraient très bien comme des explications supplémentaires ajoutées à la fin du traité, ainsi que pourrait l'indiquer le paragraphe d'introduction (paragraphe supprimé dans l'édition de Laval): « Fere nulla remanent dubia, quæ alicujus momenti videantur præter ea quæ in isto tractatu examinata relinquuntur. Ut tamen copiosorem ejus notitiam exhibeamus, breviter de credibilibus ipsis explicare placuit, quæ circa articulum VI, VII et VIII continentur » (Vivès, t. 7, p. 117). D'ailleurs, à supposer que ces articles soient certainement hors de leur place véritable dans l'édition Vivès, ce n'est pas entre la *disputatio* sur le sujet et la cause de la foi, et celle sur ses effets, qu'il faudrait les ramener: le lieu logiquement indiqué, vu la matière traitée (« de credibilibus »), serait bien plus à la suite de l'article troisième (de l'objet matériel de la foi) de la première *disputatio*.

Pourquoi tant insister sur ces défauts de l'œuvre de MM. Mathieu et Gagné, au risque d'en rejeter dans l'ombre les incontestables mérites? Serait-ce un excès de zèle? Peut-être... Mais il nous semble qu'on a droit d'exiger beaucoup, de nos jours, d'une édition préparée par des professeurs d'Université, et destinée non pas aux étudiants d'un milieu bien particulier, mais, sans restriction, aux étudiants en théologie. Ces étudiants, il faut éviter si soigneusement de les habituer à se contenter de l'à peu près dans leur travail de recours aux sources, ou à accepter sans contrôle les remaniements que des éditeurs, tout compétents qu'on veuille bien les croire, auront jugé bon d'imposer à leur texte de base. Peut-être n'était-il pas tout à fait inutile de le rappeler, même un peu longuement.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

\* \* \*

RENÉ DUBOSCQ, P.S.S. — *Mes Retraites avant les Étapes...* Tome II. *Avant les Trois Ordres sacrés*. Paris, [ etc. ], Société de Saint-Jean-l'Évangéliste, Desclée et Cie, 1947. 17 cm., 3 vols.

Ces trois volumes complètent la série des ouvrages destinés à servir de guides complets pour chacune des retraites d'ordination. M. l'abbé Duboscq nous a déjà donné le guide de la retraite avant la prise de la soutane, ainsi que celui des retraites précédant la tonsure et les ordres mineurs. On ne dira jamais trop de bien de ces petits volumes où le retraitant trouve tout ce qui peut l'aider à se mieux préparer aux grandes grâces des différentes ordinations. Après un chapitre initial sur les dispositions générales à apporter durant ces saints jours, l'A. présente au retraitant un règlement pour toute la durée de la retraite. Aucun exercice n'est laissé à l'aventure. Après avoir fourni la matière de la méditation du matin, l'ouvrage offre au lecteur des considérations sur le Pontifical, des lectures de l'Écriture, des chapelets et un chemin de croix commentés et des lectures complémentaires pour chacun des jours de la retraite.

Le tome deuxième de *Mes Retraites avant les Étapes* comprend trois fascicules destinés chacun à préparer à l'un des trois ordres majeurs. L'intérêt soutenu, la grande sûreté doctrinale, l'esprit de piété et les saintes élévations qui se rencontrent à chacune des pages de l'ouvrage, font de *Mes Retraites avant les Étapes* un instrument unique de préparation aux ordres et dont tous, ordinands, séminaristes ou jeunes religieux, devraient faire usage. Plus d'un ancien aimera à se servir de ces retraites pour sa propre retraite sacerdotale et raviver en lui les grâces de son ordination.

Joseph ROLLAND.

\* \* \*

A. VERMEERSCH, S.I., et J. CREUSEN, S.I. — *Epitome Iuris Canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatam. Tomus III. Libri IV et V Codicis Iuris Canonici. Indices generales.* Ed. 6<sup>a</sup> accurate recognita. Mechliniæ-Romæ, H. Dessain, [ etc. ], 1946. 22 cm., xiv p., 1 f., 481 p.

Le P. Creusen nous présente le tome troisième de la sixième édition de cet excellent commentaire canonique, universellement connu et apprécié. Il a rendu et rend encore d'incalculables services dans nos maisons d'études cléricales.

L'ouvrage reste le même avec de légères retouches ici et là. Il n'a pas été augmenté notablement, et c'est heureux si on veut lui garder son caractère de manuel, mais le reviseur a modernisé les références bibliographiques et modifié certaines conclusions adoptées dans les éditions antérieures sur des points discutés, v. g. sur la nature d'une peine *latæ sententiæ* annexée à un précepte particulier (n° 406).

L'*Epitome* reste un ouvrage indispensable.

Arthur CARON, o.m.i.

\* \* \*

MATTHÆUS CONTE A CORONATA, O.F.M. Cap. — *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum.* [ . . . ] Ed. 3<sup>a</sup> aucta et emendata. Taurini-Romæ, Domus Editorialis Marietti, [ 1947-1948 ]. 22 cm., vol. I, III, IV, V.

Les *Institutiones* de Conte a Coronata, tout en conservant la méthode propre à une exposition synthétique du contenu du *Codex Iuris Canonici*, compte parmi les meilleurs ouvrages du genre. Cette nouvelle édition, comme les anciennes d'ailleurs, reste une très riche source d'information rapide: parmi les diverses interprétations auxquelles les canons du Code ont donné lieu, assez rares sont celles qui ont échappé à l'auteur. La bibliographie (Tome V) rajeunie et remise à jour est abondante et fort utile.

Nous pensons que l'auteur y gagnerait à ajouter un *Index Rerum* à la fin de chaque volume.

La présente édition tient compte des décisions les plus récentes du Saint-Siège.

Arthur CARON, o.m.i.

\* \* \*

MATTHÆUS CONTE A CORONATA, O.F.M. Cap. — *Interpretatio authentica Codicis Iuris Canonici et circa ipsum Sanctæ Sedis iuriprudentia 1916-1947.* Ed. altera. [ Taurini ], Marietti, [ 1948 ]. 22 cm., ex-343 p.

Cette collection contient, outre les déclarations authentiques de la Commission l'Interprétation du Code, de nombreuses décisions provenant des divers dicastères romains qu'un canoniste ne saurait négliger.

Sans être aussi complet que le *Canon Law Digest* de Bouscaren, la présente compilation constitue une source abondante d'information et elle a l'avantage d'être rédigée en latin, atteignant de ce fait un plus grand nombre de lecteurs. Souvent l'auteur ne cite pas le texte du document émanant des congrégations romaines, mais il se borne à le résumer. Toutefois, des références précises aux *A.A.S.* et aux périodiques connus facilitent la tâche de ceux qui voudraient consulter le texte officiel.

L'ouvrage rendra d'incontestables services.

Arthur CARON, o.m.i.

\* \* \*

PIETRO SFAIR. — *La Messa Siro-Maronita annotata. Cenzo storico sui Maroniti.* Roma, Segretariato generale dell'Ottavario, [1946]. 17 cm., 163 p. (Sacro Ottavario dell'Epifania istituito dal ven. Vincenzo Pallotti.)

Tous ceux qui ont eu l'avantage de vivre à Rome se souviendront toujours de l'octave de l'Épiphanie tel qu'on la célèbre dans l'église Sant'Andrea della Valle. Les cérémonies religieuses s'y déroulent avec pompe tout au cours de l'octave et dans un grand nombre de rites différents. Monseigneur Sfair a voulu faciliter l'audition du saint sacrifice selon le rite Siro-Maronite en éditant le texte de la messe de son rite. Afin de le rendre plus utile à ceux qui suivent les exercices de l'octave il en a donné une édition italienne.

Afin de renseigner davantage sur les Maronites, M<sup>sr</sup> Sfair a jugé nécessaire d'ajouter à la fin de son volume, quelques aperçus historiques. Il faut l'en remercier et le féliciter ainsi que du service qu'il rend aux fidèles par la publication de son ouvrage.

Gaston JAMMES.

\* \* \*

VITUS DE BROGLIE S.J. — *De Fine ultimo humanæ Vitæ. Tractatus theologicus.* Pars prior positiva. [Parisiis], Beauchesnes et ses Fils, 1948. 25 cm., VI-299 p.

Un peu de latin et l'on conçoit, le seul titre énoncé, un premier mérite au nouvel ouvrage du P. de Broglie: le mérite d'être rare. Nous possédons peu de livres de théologie positive, surtout en morale, malgré la masse d'études critiques et historiques qui se publient. Les seigneurs de la positive s'embarrassent peu, à l'ordinaire, d'ordonner en *sommes* les acquisitions de leurs disciplines, de façon qu'une saine spéculation puisse s'y implanter et s'en nourrir. C'est ce que réalise le P. de B. pour le traité de la fin ultime de l'homme. Nous tenons donc là un ouvrage dont on exagérerait difficilement l'importance et l'utilité.

Le R. P. réunit dans son traité toutes les questions qui se rapportent à la fin ultime et qu'il déplore voir dispersées: «*Mos invaluit attribuendi tractatui de Deo uno totam quæstionem de visione beatifica, tractatui de Deo Creante et Elevante quæstionem de ente supernaturali, tractatui de Novissimis quæstionem de resurrectione carnis, tractatui de Caritate quæstionem de munere desiderii finis ultimi in appetitu hominis regulando*» (p. v-vi). Nous approuvons le R. P. de vouloir manifester les liens que les documents de notre foi établissent

entre ces diverses questions, et capter la lumière née de leur rapprochement (p. vi). Toutefois cette légitime réaction ne doit pas entraîner une confusion d'aspects formels; au contraire, nous aurons toujours à imiter saint Thomas qui traite de la vision béatifique comme *vue* de Dieu, à la q. 12 de la I<sup>a</sup>; comme *béatitude*, dans la I<sup>a</sup> II<sup>o</sup>. Cette dernière considération seule importe au traité de la fin.

La division de l'ouvrage est toute naturelle. Viennent d'abord des *Prænotanda generalia* sur l'objet du traité; les réponses des principales philosophies anciennes à la question de la fin ultime et celles de quelques modernes au problème du fondement de la moralité. Ces deux petits exposés d'histoire sont extrêmement concis et ne veulent, sans doute, que rappeler les articulations majeures des systèmes à des esprits déjà informés. Quant au corps du livre, la matière s'y distribue selon les sources inventoriées: Écriture, patristique (en fait, saint Augustin), magistère. Ne pouvant suivre dans le détail ces exposés de nature minutieux, nous nous bornerons à parler un peu de la méthode du R. P.

L'A. procède par thèses. Les énoncés, assez longs pour être souples, ne sont, en aucune manière, des formules arbitrairement élaborées à prouver *per fas et nefas*. Ils feraient plutôt songer à des sommaires de chapitres, et encore se rapprochent-ils de la langue même de l'auteur étudié. Qualité louable dont voici un exemple: « In Epistolis Pauli proponitur singulis christianis ut ultimus agendi finis futura bonorum cælestium possessio, quæ describitur ut conjunctio perfecta cum Christo glorificato; in vita vero præsentis proponuntur eis ut fines proximi virtutis exercendæ felicitas spei et pacis » ( 1<sup>a</sup> sectio, thèse 4<sup>a</sup> ).

L'exemple que nous donnons explique aussi la justesse des développements: on n'a pas à solliciter les textes, mais à les laisser à leur sens naturel. Cette intention de l'A. se remarque. Que jamais, en rien, elle ne se soit égarée au sein de la profusion de textes utilisés, tiendrait du miraculeux. Mais, sur les points où la lumière nous fait moins défaut, nous n'avons rien relevé qui ne fût plausible. Notons que le R. P. cite l'Écriture d'après la Vulgate; il aurait pu multiplier les corrections textuelles qu'il glisse parfois entre parenthèses.

Une autre note frappante de l'ouvrage est la sobriété ou la parcimonie dans les renvois à « la littérature ». Ils sont pratiquement absents. Réserve appréciable selon les goûts, mais, enfin, qui vaut mieux que la débauche, et le P. de B. ne s'est peut-être pas trompé en espérant nous intéresser à autre chose qu'au dernier état de son fichier. La mode cependant est forte et je n'aurais pas détesté voir quelques grands noms cités, pour m'indiquer sans peine quelle ligne d'interprétation l'A. suivait. Pour les Pères, il s'en est tenu à une exposition de la doctrine augustinienne (mais ample: près de cinquante pages). Il donne ses raisons (p. 70-71). Elles en convaincront d'autres moins que nous.

De la troisième partie, traitant des erreurs condamnées en la matière, nous nous permettrons de signaler, pour leur valeur actuelle et leur acrobologie, les préliminaires du deuxième chapitre: « De notionis « naturæ » sensu et valore. De notionis « exigentiarum » naturæ. — De notionis generali « supernaturalitatis » ejusque momento theologico et dogmatico. » Les quatre premiers des six appendices que le R. P. imprime à la fin de son livre, se rapportent à ces mêmes thèmes. Le troisième, une longue critique du « *Surnaturel* » du P. de Lubac, intéressera les esprits qui n'estiment sereine qu'une critique *fraternelle*.

En terminant nous aimerions revenir à la préface, dont voici le début: « Ex tractatibus quibus scientia theologica constituitur, nullus rectius dici potest esse ceterorum fundamentum quam tractatus de *Ultimo Fine Vitæ Humanæ* » (p. v). Sur quoi, il faut un peu taquiner l'A. Nous ne nous soucions pas, en cela, d'apaiser

les auteurs d'*apologétique*, dont c'est le plaisir classique de donner leur traité pour fondamental. Mais la tranquille affirmation du P. de B. persuade à qui sait lire, qu'elle emporte toute une conception de la théologie. La théologie serait avant tout pratique, et, si elle devait l'être, nous ne dirions rien. C'est pourquoi lorsque l'A. dit que, par rapport à la théologie pratique, « hoc demonstratione vix indiget », nous n'aurions même pas besoin de ce « vix » scrupuleux pour nous rendre. Or c'est la spéculative même qui se trouverait reposer « quodammodo » sur le traité de la fin ultime. La preuve s'administre ainsi: la foi n'est pas seulement habitus intellectuel d'adhésion à des vérités divinement enseignées, « sed est etiam virtus proprie dicta, immo virtus theologica, qua libere et conscie tenditur in primam Veritatem ut in finem supernaturalem aliquando consequendum. Hinc oportet omnis actus fidei primo et principaliter feratur in ipsam credentis vocationem ad prædictum finem; quæ proinde vocatio in omni actu fidei respici debet ut dogma quoddam primarium cui credens per Dei testimonium adhæret » (p. v). Étrange. Serais-je brouillé avec le bon latin scolastique? Ces « ut in finem » et « omnis actus fidei primo et principaliter feratur » me semblent indiquer qu'on veut parler formellement d'aspects formels. Ou je ne comprends rien au saint Thomas que cite le R. P. dans son ouvrage.

Je croirais que le P. de B. pense à la psychologie de la foi et remarque justement, avec tout le monde d'ailleurs, que dans toute démarche de la foi, l'appétit, et donc antérieurement la connaissance, de la fin ultime imprime le mouvement à l'âme croyante. Cette foi est donc première et toujours présente en tout acte de foi. Sans doute. Mais on raisonne tout aussi bien: impossible de croire à notre vocation à la fin ultime, sans que d'abord notre foi porte sur Celui qui sera notre béatitude et *tel* qu'il sera notre béatitude. Nous sommes au rouet, comme dans la petite dialectique rabelaisienne sur la priorité de soif ou de beuverie. Il n'y a qu'un moyen de solution: l'objet de la foi, *virtus theologica*, tel que l'expose saint Thomas. On s'aiderait peut-être de la lumière de deux autres vérités: la béatitude, même surnaturelle, de la créature n'ajoute rien à Dieu; et, la théologie spéculative n'est guère pratique, mais il est éminemment pratique de spéculer.

La raison de nous appesantir sur cette préface équivoque, notre admiration pour un excellent ouvrage: c'est tout un.

Rosaire BELLEMARE, o.m.i.

# *En quoi consiste formellement l'acte de contrition?*

---

La justification comporte un certain mouvement de l'âme vers la justice, au sens non de vertu cardinale, mais de justice générale ou d'état de grâce. Lors de sa création, Adam fut justifié par mode de simple génération, en un mouvement vers la forme ou la grâce habituelle, dont son âme était privée au premier instant de nature. Le pécheur, lui, est justifié en un mouvement qui va d'un contraire à un autre contraire, c'est-à-dire du péché à la justice, de l'état d'injustice à celui de la grâce sanctifiante: « *Hæc autem justitia in homine potest fieri dupliciter. Uno quidem modo, per modum simplicis generationis, quæ est ex privatione ad formam. Et hoc modo justificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum hujusmodi justitiam a Deo acciperet: sicut Adam dicitur accepisse originalem justitiam. Alio modo potest fieri hujusmodi justitia in homine secundum rationem motus qui est de contrario in contrarium. Et secundum hoc, justificatio importat transmutationem quamdam de statu injustitiæ ad statum justitiæ prædictæ<sup>1</sup>.* »

Loin d'admettre la théorie protestante d'après laquelle il suffit au pécheur de revenir à Dieu d'une manière purement interne et en dehors de l'efficace sacramentelle, l'Église catholique professe l'existence d'un sacrement spécial, celui de la pénitence, et la nécessité pour le chrétien de rentrer en grâce par l'humble et volontaire déclaration de ses fautes et l'absolution d'un ministre autorisé: « *Per sacramenta homo non solum Deo, sed Ecclesiæ oportet quod reconcilietur. Ecclesiæ autem reconciliari non potest nisi sanctificatio Ecclesiæ ad eum perveniat. [ . . . ]. Sed in poenitentia Ecclesiæ sanctificatio non pervenit ad hominem nisi per ministrum<sup>2</sup>.* »

<sup>1</sup> I<sup>a</sup>-II<sup>e</sup>, q. 113, a. 1.

<sup>2</sup> Suppl., q. 8, a. 2, ad 3.

Mais si l'aveu, moyen externe de soumission au pouvoir des clefs, est le principal achèvement de la pénitence, prise comme sacrement<sup>3</sup>, la contrition, de son côté, n'est-elle pas l'âme qui dirige et vivifie toutes les démarches pénitentielles, la confession elle-même y comprise? Mouvement initial sur la voie du retour à Dieu, la contrition contient à l'état de désir l'aveu et la satisfaction, et leur donne sens et efficacité: « [ Contritio ] virtualiter autem pertinet ad pœnitentiam exteriorem, in quantum scilicet implicat propositum confitendi et satisfaciendi<sup>4</sup>. » « Et quia contritio est prima pars pœnitentiæ, et efficaciam aliis partibus præbens, ideo eodem modo judicatur de tota pœnitentia sicut de contritione<sup>5</sup>. » Il importe donc d'éviter l'erreur de perspective commise par plusieurs fidèles et même par quelques prêtres, qui donnent le principal de leur attention à l'aveu exact des fautes ou à l'accomplissement fidèle de la pénitence, relèguent au second plan le drame intérieur de la contrition et oublient que se confesser c'est d'abord se repentir.

Afin de mettre en plus vive lumière le rôle primordial de la contrition dans l'œuvre pénitentielle, nous nous proposons d'analyser ici le concept même du repentir. À l'école de saint Thomas, nous voulons chercher et trouver le formel de la contrition. Notre méthode elle-même sera empruntée à l'Aquinate, qui, dans chaque article de la *Somme théologique*, présente d'abord une série d'objections ou d'opinions sur un point précis; puis, au corps de l'article, expose d'une manière directe et positive la solution du problème; enfin, par un procédé indirect et négatif, renforce et précise cette même solution en réfutant l'une après l'autre, les sentences contraires.

#### I. — LE PROBLÈME.

Beaucoup d'opinions encombrant l'étude présente, celle du constitutif formel du repentir. C'est qu'au moins quatre et même cinq actes peuvent prétendre au rôle d'acte primaire et spécifique de la pénitence: à savoir, la haine du péché, la douleur de la faute, l'in-

<sup>3</sup> « Pœnitentia, in quantum est sacramentum, præcipue in confessione perficitur: quia per eam homo ministris Ecclesiæ se subdit, qui sunt sacramentorum dispensatores » (Suppl., q. 10, a. 1).

<sup>4</sup> III<sup>e</sup>, q. 90, a. 2, ad 1.

<sup>5</sup> Suppl., q. 7, a. 3, ad 3.



tention de réparer l'offense, le propos de ne pas rechuter et enfin l'acte de détestation, qui d'après Suarez, se distingue de celui de haine. On n'a donc pas à s'étonner si au cours des siècles les théologiens ont diversement résolu le problème qui nous intéresse; les auteurs ont en effet opté pour l'un ou l'autre des cinq actes sus-dits, ou bien ils ont combiné de toute manière possible deux, voire trois de ces mêmes actes.

a) *Haine du péché: Cajetan, Wiggers' les Salmanticenses.*

Il y a tout d'abord le groupe de ceux pour qui la haine du péché est le constitutif formel du repentir: nommons entre autres Cajetan<sup>6</sup>, Wiggers<sup>7</sup>, les Carmes de Salamanque<sup>8</sup>. Ces auteurs veulent légitimer leur choix en insistant sur la priorité de la haine par rapport à la douleur, celle-ci découlant de celle-là comme de sa source. Selon saint Thomas, en effet, de même que l'amour prend nom de délectation et de joie, lorsqu'il est mis en possession de l'objet de ses complaisances, ainsi la haine s'appelle douleur et tristesse, quand devient présent le mal détesté. « Sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet conjunctio boni et perceptio hujusmodi conjunctionis; ita etiam ad dolorem duo requiruntur: scilicet conjunctio alicujus mali [ quod ea ratione est malum, quia privat aliquod bonum ]; et perceptio hujusmodi conjunctionis<sup>9</sup>. » Or le pécheur, qui, dans son repentir commence par haïr son péché, se voit étreint, enserré par celui-ci. En conséquence, la tristesse enveloppe l'âme coupable d'un lourd et sombre voile; la douleur fera souvent gémir jusqu'à la chair elle-même. Ajoutons-le, ce lien entre la haine et la tristesse est étroit à ce point que celle-ci ne peut naître sans celle-là à l'origine; de même la tristesse ne demeure en une âme que si la haine y persiste; enfin l'intensité de la douleur est mesurée par la véhémence de la détestation.

Vu cette priorité incontestable de la haine du péché sur la douleur de la faute, les théologiens ci-dessus mentionnés affirment que la haine du mal moral constitue formellement le repentir. Voici par

<sup>6</sup> Th. CAJETAN, o.p., *Quæstiones de Sacramentis*, ed., leon., t. 12, p. 341.

<sup>7</sup> J. WIGGERS, *Commentaria de Sacramentis*, Lovanii, Bernardini Masii, 1657, p. 345.

<sup>8</sup> *Cursus theologicus*, Paris, Palmé, 1883, t. 20, p. 396.

<sup>9</sup> I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 35, a. 1.

exemple le syllogisme énoncé par les Salmanticenses: « Ille est actus primarius alicujus virtutis vel habitus, qui se habet veluti radix omnium aliorum ab illa prodeuntium, ut videtur perspicuum, et inductione satis manifestum: sed detestatio et odium peccati sub prædicta ratione se habet in Pœnitentia veluti radix, et origo omnium aliorum ex illa prodeuntium. Ergo detestatio, et odium peccati sub prædicta ratione est actus primarius virtutis Pœnitentiæ<sup>10</sup>. »

Cajetan ajoute que dans la définition usuelle du repentir, le mot « douleur » signifie la haine, comme l'effet signifie sa cause, et qu'ainsi la contrition est formellement la haine et non la tristesse: « Notanter autem dico displicentiam et non dico dolorem seu tristitiam. Quoniam contritio proprie significat displicentiam, quæ est causa tristitiæ seu doloris: quamvis frequenti usu dicatur quod contritio est dolor, significando causam ab effectu [ . . . ]. Ad displicentiam sequitur tristitia in his qui sunt tristitiæ capaces. Et hanc doctrinam habeo superius ab Auctore in quæstione 85, articulo<sup>4 11</sup>. »

b) *Détestation du péché: Suarez.*

À ce premier groupe de théologiens qui optent pour le repentir-haine, peut se rattacher Fr. Suarez, pour qui le repentir est formellement la détestation du péché. À première vue, on pourrait trouver étrange que nous mentionnions à part la théorie de Suarez, puisque la philosophie aristotélicienne des passions identifie haine et détestation. Ainsi Wiggers, sans plus distinguer, met le nom de Suarez avec ceux de Cajetan et de Soto, lorsqu'il cite les partisans du repentir-haine<sup>12</sup>. Toutefois, afin de rendre justice à l'illustre docteur jésuite, nous devons expliquer ici comment ce dernier entend distinguer haine de la faute et détestation de la faute.

D'une part, la haine du péché a rapport au péché en tant que tel, pris d'une manière absolue; ce sentiment fait abstraction du fait que le péché ait été commis ou non, et n'entraîne pas de soi la tristesse, la douleur, la colère, etc. « Odium potest versari circa malum quod jam inest, quia quod insit, non tollit absolutam rationem mali; et ipsamet pœnitentia potest odio haberi, non præcise quia præsens

<sup>10</sup> *Cursus theologicus, De Pœnitentia, pars prior, disp. V, dub. II, p. 397.*

<sup>11</sup> *Quæstiones de Sacramentis, loc. cit., p. 341.*

<sup>12</sup> *Commentaria de Sacramentis, loc. cit., p. 345.*

est, sed absolute, quia quoddam malum est<sup>13</sup>. » « Odium per se non parit tristitiam neque vindictam<sup>14</sup>, etc. » D'autre part, selon Suarez, la détestation de la faute a rapport avec la faute en tant que commise et c'est un désir, irréalisable sans doute, mais un désir quand même de n'avoir jamais péché. « Ille prior [actus detestationis] immédiate versatur circa peccatum commissum, ut sic<sup>15</sup>. » « Hic actus desiderii, velle nunquam peccasse, est distinctus ab odio. Quapropter in hoc actu cernitur propria ratio pœnitentiæ secundum rigorosam hujus vocis significationem<sup>16</sup>. » Et c'est parce que cette détestation de la faute, à la différence de la haine, engendrerait de soi la douleur et la tristesse, que Suarez l'assigne comme acte primaire et formel de la pénitence. « Contritio parit dolorem, ut Tridentinum significat, sess. 14, cap. 4, dum contritionem per detestationem et dolorem definit<sup>17</sup>. »

c) *Douleur du péché: Billuart, Cano, Gonet.*

Un second et fort groupe de théologiens affirme que le constitutif formel du repentir n'est pas la haine du péché, ni la détestation dont parle Suarez, mais bien la douleur d'avoir offensé Dieu: c'est l'opinion de Billuart<sup>18</sup>, de Cano<sup>19</sup>, de Gonet<sup>20</sup>; citons encore parmi les auteurs récents Prümmer<sup>21</sup>, Merkelbach<sup>22</sup>, Garrigou-Lagrange<sup>23</sup>.

La principale preuve de raison théologique apportée assez généralement par ces auteurs, est basée sur le caractère expiatoire de la douleur du péché, celle-ci impliquant une peine ou privation d'un bien. Tandis que la haine de la faute n'enlève rien au coupable, la douleur soustrait à celui-ci quelque bien en l'affligeant du mal de la tristesse: « Actus qui respicit peccatum, ut offensam Dei aliqua satis-

<sup>13</sup> Fr. SUÁREZ, s.j., *Opera omnia*, ed. Berton, Paris, Vivès, 1877, t. 22, p. 42.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>18</sup> C.-R. BILLUART, o.p., *Summa Sancti Thomæ*, ed. nova, Parisiis, Letouzey, t. 7, p. 65.

<sup>19</sup> MELCHIOR CANO, o.p., *Opera*, Romæ, Forzani, 1890, t. 3, p. 268.

<sup>20</sup> J.-B. GONET, o.p., *Clypeus Theologiæ*, Paris, Vivès, 1876, t. 6, p. 590.

<sup>21</sup> D. PRÜMMER, o.p., *Manuale Theologiæ moralis*, Friburgi Brisgovix, Herder, 1933, t. 3, p. 243.

<sup>22</sup> B.-H. MERKELBACH, o.p., *Summa Theologiæ moralis*, ed. 3<sup>a</sup>, Paris, Desclée, 1939, t. 3, p. 417.

<sup>23</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, o.p., *De Eucharistia*, Paris, Desclée, 1943, p. 358.

factione expiabilem, debet aliquid adimere a peccatore quod quodammodo offerat Deo: atqui odium peccati nihil a peccatore adimit, dolor aliquid adimit; quia per illum patitur aliquod malum pœnæ, scilicet tristitiam: ergo <sup>24</sup>. »

Dans un confirmatur, Gonet recourt à l'étymologie du mot « contrition ». « Conterere », « contritio » signifie, dans l'ordre matériel, un émiettement, une pulvérisation qui se distinguent de l'« attritio » ou brisement en gros morceaux. Or, d'après ce théologien, le dur bloc du vouloir peccamineux sera émietté, pulvérisé non par la haine du péché, laquelle ne serait qu'un déplaisir amorcé, mais bien par la douleur de la faute, à cause de l'action dissolvante de la tristesse et de l'affliction spirituelles: « Hæc perfecta divisio et comminutio cordis aut affectus, non potest intelligi in actu odii seu detestationis de peccato, cum tunc solum incipiat peccatum displicere, bene tamen, in dolore de peccato, cum talis dolor importet tristitiam et afflictionem spiritus, qua spiritus in se conteritur, et quodammodo comminuitur <sup>25</sup>. » Et Gonet de conclure en faveur du repentir-tristesse.

La plupart des tenants de cette opinion affirment encore que le constitutif formel du repentir ne peut être la haine du péché, autrement les bienheureux du ciel, qui certes détestent le péché, éliciteraient du coup l'acte de contrition: « Si contritio formaliter consistet in odio peccati, reperiretur in beatis qui summo odio prosequuntur peccatum: falsum consequens. Ergo <sup>26</sup>. »

Enfin, Billuart s'oppose à l'exégèse que Cajetan fait du mot « douleur » dans la définition usuelle du repentir. Alors que pour Cajetan, qui prétend en cela suivre le Docteur Angélique, ce mot « douleur » signifie *la haine*, comme l'effet signifie sa cause <sup>27</sup>, pour Billuart, au contraire, le mot « douleur » est employé par saint Thomas dans le sens formel de tristesse: « Ex Auctore qui hic a.l, definiens contritionem quod sit « dolor de peccatis » etc., dicit dolorem esse genus in hac definitione <sup>28</sup>. » D'autre part, selon cet auteur, lorsque l'Aquinate définit ici ou là la contrition par la haine ou le déplaisir du

<sup>24</sup> BILLUART, o.p., *Summa Sancti Thomæ, loc. cit.*, p. 65.

<sup>25</sup> GONET, o.p., *Clypeus Theologiæ, loc. cit.*, p. 591.

<sup>26</sup> BILLUART, o.p., *Summa Sancti Thomæ, loc. cit.*, p. 65.

<sup>27</sup> Voir plus haut, p. 4.

<sup>28</sup> BILLUART, o.p., *Summa Sancti Thomæ, loc. cit.*, p. 65.

péché, il parle dans le sens causal et non formel: « Dices 1°: S. Th. hic et alibi sæpe dicit contritionem esse displicentiam peccati; displicentia autem est odium: ergo. Resp. S. Thomam loqui in sensu causali, non formali <sup>29</sup>. »

d) *Intention de réparer: Vasquez, Bécán.*

Entre les actes susceptibles de jouer le rôle de spécifique de la vertu de pénitence, Gabriel Vasquez arrête son choix non sur la haine ni sur la douleur, mais sur l'intention de réparer le péché. Cette intention de compenser l'injure faite à Dieu précéderait les actes de haine et de douleur du péché, lesquels seraient élicités non par la pénitence, mais par la vertu de charité: « Precise ergo actus pœnitentiæ specialis virtutis *in voluntate satisfaciendi* Deo consistit; in odio vero peccati non consistit substantialiter, sed ipsum odium vere manet charitatis actus, sicut diximus, si *intentione satisfaciendi* Deo quis vellet habere charitatis actum <sup>30</sup>. » Cet auteur va jusqu'à affirmer qu'il exprime peut-être ainsi la vraie pensée de saint Thomas: « [D. Th.] forsan dixit voluntatem compensandi esse ipsum pœnitentiæ actum proprium, sed esse conjunctum cum odio peccati, quod est charitatis opus, non quia ipsum odium sit opus pœnitentiæ in ratione et genere odii <sup>31</sup>. »

Le motif qui pousse Vasquez à sortir de la pénitence substantielle la haine de la faute prise comme offense de Dieu, c'est que selon lui cette haine est essentiellement l'amour même de charité; cette haine ne serait donc pas impérée par l'amour théologal, mais se confondrait avec cet amour même: « Odium peccati, ut est Dei offensa, et quodammodo malum ejus, est amor Dei, et in ipso complacentia propter suam bonitatem, et fuga peccati, seu displicentia; nollemus enim Deo, quod sit summe bonus, peccasse: unde constat quomodo non impetratur a charitate, sed sit charitatis actus <sup>32</sup>. » « Cum hoc ipsum odium [peccati ut est Dei offensa] essentialiter sit ipse Dei amor <sup>33</sup>. »

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>30</sup> Gabriel VASQUEZ, s.j., *Disputationum in tertiam partem S. Thomæ*, Antverpiæ, Keerbergium, 1615, t. 4, p. 53, n° 27.

<sup>31</sup> *Loc. cit.*, *Comment. in III<sup>am</sup>* p., 85, a. 2, *dub. unic.*, p. 56, n° 34.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 57, n° 45.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 54, n° 33.

Aussi bien, lorsque, selon Vasquez, le pénitent, afin de satisfaire, déteste l'offense faite à Dieu, cette détestation n'est pas un acte de la vertu spéciale de pénitence. La substance de l'acte pénitentiel, c'est la volonté de réparer, la haine du péché demeurant quelque chose d'accidentel à la pénitence: « Sic ergo odium peccati, ut est offensa Dei, cum respiciat Dei bonitatem immediate, ut finem, in quo complacet, et cui nollet peccasse, si respicit etiam finem prioris voluntatis, qua quis intendebat satisfacere pro peccato, est illi ordo hic omnino accidentalis: substantialiter ergo actus ille odii non recipit speciem ab eo fine satisfaciendi substantialiter, aut si eam recipit, retinet propriam speciem, quæ videtur esse charitatis, ut infra dicemus: precise ergo actus pœnitentiæ specialis virtutis in voluntate satisfaciendi Deo consistit; in odio vero peccati non consistit substantialiter <sup>34</sup>. »

Martin Bécan, de la Compagnie de Jésus, adopte l'opinion de Vasquez, car il affirme d'une part que l'acte primaire de la vertu de pénitence est l'intention de satisfaire pour la faute: « Primus ac potissimus actus virtutis pœnitentiæ est intentio satisfaciendi Deo pro culpa <sup>35</sup> »; d'autre part, selon le même théologien, la détestation du péché afin de réparer l'injure faite à Dieu, n'est pas à proprement parler un acte pénitentiel: « Detestatio peccati proprie non est actus pœnitentiæ. Probatur; quia tripliciter spectari potest. Primo, ut est contra proprium bonum cujusque virtutis. Et sic potest esse variarum virtutum, ut supra dictum. 2. Ut est offensa Dei; et sic est actus charitatis, ut omnes concedunt. 3. Ut sit ex intentione satisfaciendi Deo pro offensa. Et sic etiam manet actus charitatis <sup>36</sup>. »

Après de tels énoncés, on peut être surpris à juste titre que l'auteur, vingt pages plus loin, définisse la contrition, en tant qu'acte de la vertu de pénitence, une *détestation* de la faute, pour motif de charité: « Contritio proprie dicta, quatenus distinguitur ab attritione, est *detestatio* de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cætero, ex motivo charitatis <sup>37</sup>. »

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 53, n° 26.

<sup>35</sup> Martinus BECANUS, s.j., *Summa Theologiæ scholasticæ*, Lugduni, Bailly, 1683, p. 870.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 890.

Outre les théologiens qui se prononcent en faveur de tel ou tel acte simple, comme constitutif formel du repentir, il nous faut mentionner maintenant ceux qui trouvent dans ce même constitutif deux ou même trois éléments combinés.

e) *Détestation et douleur: Lugo, Coninck.*

Citons d'abord Jean de Lugo et Égide de Coninck, d'après lesquels le repentir est formellement et une détestation et une douleur du péché. « Vera pœnitentia necessario requirit utrumque actum formaliter elicited », affirme de Coninck<sup>38</sup>, qui se base sur le lien nécessaire de ces deux actes en l'âme du viateur repentant: « Quia nec viator potest vere et serio peccatum quod adhuc habitualiter in eo est, detestari, nisi simul doleat se peccasse, quia hic dolor ex ea detestatione necessario sequitur in subjecto capaci [ . . . ]. Nec potest de eo etiam ita dolere, nisi ipsum detestetur<sup>39</sup>. »

Quant à Jean de Lugo, il diffère d'Égide de Coninck en ce qu'il accepte la notion suarézienne de détestation du péché. Alors que de Coninck identifie haine et détestation: « Sicut detestamur non solum malum in se, sed ejusdem etiam in nobis præsentiam [ quia hæc etiam malum quoddam est ] ita eandem etiam odimus: in quo odio perfecte continetur voluntas absentia ipsius mali<sup>40</sup> », le cardinal de Lugo, au contraire, combine avec la douleur non pas la haine, même efficace, du péché, mais la détestation, à savoir le désir de n'avoir pas fauté: « Item de peccatis, quæ illam pacem turbant, potest displicere, potest illa efficaciter odio habere, *detestari*; dolere de illis<sup>41</sup> . . . »

Le R. P. C. Boyer, s.j., penche vers l'opinion de J. de Lugo, puisqu'il affirme d'une manière hésitante: « Dicendum esse videtur detestationem esse magis essentialem et propriam: ad dolorem enim sufficeret caritas<sup>42</sup>. » Cet auteur n'exclut donc pas la douleur, du constitutif formel. D'autre part, il tire son argument de la définition suarézienne de la détestation: « Dolor comparatur ad detestationem tan-

<sup>38</sup> Æ. DE CONINCK, s.j., *De Sacramentis ac Censuris*, postrema editio, Rothomagi, Osmont, 1630, p. 292.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> JO. DE LUGO, *Disputationes Scholasticæ et Morales*, ed. nova, Parisiis, Vivès 1892, p. 411.

<sup>42</sup> C. BOYER, s.j., *Tractatus de Pœnitentia*, Romæ, Pont. Univ. Gregor., 1942, p. 292.

quam ad fugam, seu desiderium carendi illo malo » Suarez, disp. 3, sect. 4. Agere autem contra malum peccati est proprium pœnitentiæ <sup>43</sup>. »

Voici enfin les théologiens qui vont jusqu'à grouper trois éléments dans le constitutif formel de la contrition.

f) *Haine, douleur, intention de réparer: Sylvius, Capréolus.*

Nommons François Sylvius qui écrit: « Unde, sicut [ B. Thomas ] affirmat contritionem esse dolorem essentialiter; ita dicit displicentiam et detestationem peccati cum intentione illud expiandi et delendi, esse proprium actum virtutis Pœnitentiæ <sup>44</sup>. »

Cette même opinion est soutenue par Jean Capréolus, o.p., mais d'une manière plus élaborée, lorsqu'il explique comment l'objet de la vertu de pénitence est à la fois le péché et la peine; l'acte pénitentiel principal consisterait à détester et à haïr le péché commis, tandis que l'acte pénitentiel complémentaire consisterait dans le propos de réparer par la peine: « Quod enim objectum pœnitentiæ sit peccatum, patet ex præcedentibus. Et ulterius, quia *principalis* ejus actus est dolere et detestari, constat autem quod materia et objectum illius actus est peccatum; et, per consequens, est materia virtutis. Quod etiam pœna possit dici objectum vel materia pœnitentiæ, patet: quia ad pœnitentiam non solum pertinet detestari peccata, immo, *ultra hoc*; actus pœnitentiæ est propositum emendandi et purgandi peccatum per pœnam <sup>45</sup>. »

Cette intention de réparer est-elle un acte bien distinct de la douleur de la faute? Se refusant à une réponse catégorique, le prince des thomistes dit que propos et douleur lui semblent être un même acte ayant deux objets ordonnés entre eux: « Utrum autem eodem simplici actu doleat de peccato et eligat pœnam et emendam, aut sint duo actus, non refert ad propositum; sed videtur quod sit idem actus, habens duo objecta ordinem inter se habentia, ut finis et id quod est ad finem, aut aliquo alio modo ordinata <sup>46</sup>. »

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Fr. SYLVIUS, *Commentarii in tertiam partem S. Thomæ*, ed. sexta, Antverpiæ, Verdussen, 1695, p. 464.

<sup>45</sup> Jo. CAPREOLI, o.p., *Defensiones Theologiæ*, Turonibus, Cattier, 1906, t. 6, p. 305.

<sup>46</sup> *Ibid.*



g) *Haine, douleur, propos de ne plus pécher: Bellarmin.*

Comme triple élément formel du repentir, saint Robert Bellarmin nous présente avec la haine et la douleur de la faute, non pas le propos de réparer, mais l'intention de bien vivre à l'avenir: « *Probatur igitur, ad contritionem requiri explicitum, ac formale propositum vitæ melioris* <sup>47</sup>. » Après avoir cité en sa faveur la définition que donne du repentir le concile de Trente <sup>48</sup>, le saint docteur formule son argument de raison théologique, basé sur la parité suivante entre la haine du péché et le propos de bien vivre. De même que la haine du péché commis implique virtuellement l'intention de bien vivre, ainsi le propos de bien vivre contient implicitement la haine et la douleur de la faute passée: « *Sicut peccati detestatio, propositum non peccandi implicitum et virtuale includit; sic etiam contra propositum non peccandi, detestationem peccati implicitam et virtualem includit* <sup>49</sup>. »

Si l'on admettait donc, continue-t-il, que pour être justifié, il suffit parfois d'avoir une haine explicite du péché, non accompagnée d'un propos formel de bien vivre, on devrait conclure à faux qu'il suffira parfois aussi d'avoir un propos explicite de bien vivre, non accompagné de la haine formelle du péché: « *Quare si detestatio peccati commissi sine proposito formali non peccandi de cætero, ad justificationem aliquando sufficit, sufficet etiam aliquando propositum non peccandi de cætero, sine formali detestatione peccati commissi: nulla enim ratio reddi potest, cur hæc paria non sint. Atqui ipse etiam Vega, loco citato, recte negat, sine detestatione formali peccati commissi per solum propositum non peccandi de cætero, per solam detestationem peccati commissi, impium posse justificari* <sup>50</sup>. »

## II. — SOLUTION DU PROBLÈME.

À inventorier ainsi avec nous toutes ces opinions au sujet de la nature du repentir, le lecteur aura sans doute conclu à la singulière

<sup>47</sup> Saint Robert BELLARMIN, s.j., *De Sacramento Pœnitentiæ*, lib. 2, cap. 6: *Opera omnia*, Parisiis, Vivès, 1873, t. 4, p. 511.

<sup>48</sup> « *Animi dolor ac detestatio est de peccato commissio, cum proposito non peccandi de cætero* » (sess., 14, cap. 4: Dz., n° 897).

<sup>49</sup> BELLARMIN, *Opera omnia*, loc. cit., p. 512.

<sup>50</sup> *Ibid.*

difficulté du problème; aura-t-il en outre déjà accordé son suffrage à l'un ou l'autre des théologiens sus-mentionnés? Quoi qu'il en soit, on nous permettra d'exposer maintenant ce que nous croyons être la vraie pensée de saint Thomas, sur ce point de doctrine.

Pour l'Aquinate, le constitutif formel de la contrition n'est pas un assemblage de deux ou trois éléments pénitentiels, mais c'est un seul acte volontaire, qui n'est formellement ni la haine, ni la détestation, ni la douleur de la faute, mais « l'intention », je ne dis pas, « de ne plus pécher », ni « de satisfaire pour la peine temporelle », mais « de réparer l'injure faite à Dieu ». Il ne s'ensuit pas toutefois, on le verra immédiatement, que nous expliquions saint Thomas à la lumière de Gabriel Vasquez; cet auteur opte bien pour le propos de réparer, mais son explication n'a, d'après nous, rien de thomiste.

Voici d'abord d'une manière directe et positive l'exposé de notre opinion. L'acte primaire et formel d'une vertu est spécifié par l'objet formel de cette même vertu. Or l'objet de la vertu de pénitence est la réparation du droit divin lésé par le péché. Il suit donc que l'acte primaire et formel de la pénitence est celui qui « primo et per se » atteint cet objet et ce ne peut être que l'intention ou le propos de réparer l'injure faite à Dieu.

La majeure de notre argument énonce un principe aristotélien trop évident pour appeler ici quelque explication. Ne recourt-on pas d'ailleurs fréquemment à cet axiome soit en psychologie rationnelle, soit en théologie morale? Quant à la mineure du syllogisme, nous la puisons dans la Somme, à l'endroit de la *tertia pars* où saint Thomas signale l'objet spécifique, qui distingue la vertu de pénitence de tout autre habitus vertueux: « Manifestum est autem quod in pœnitentia invenitur *specialis ratio actus laudabilis, scilicet operari ad destructionem peccati præteriti in quantum est Dei offensa, quod non pertinet ad rationem alterius virtutis* <sup>51</sup>. »

L'objet formel « quo » de la vertu de pénitence consiste donc, selon l'Aquinate, dans cette honnêteté ou bonté spéciale de la répara-

<sup>51</sup> III<sup>a</sup>, q. 85, a. 2. Nous ne nous attarderons pas à prouver davantage la mineure, qui est assez communément admise dans l'École: « Et ad eundem modum intelligendum est, quod D. Thomas, et Paludanus, Soto et Cano, et passim Thomistæ dicunt, peccatum ut destruendum, ut expiabile, vel ut compensabile, esse objectum formale pœnitentiæ » (SUAREZ, *loc. cit.*, p. 34-35).

tion du péché, en tant qu'offense de Dieu. Si toutes les vertus morales ont pour objet générique le bien rationnel ou l'équation à la règle de la raison<sup>52</sup>, chacune d'entre elles obtient sa nature propre, sa physionomie bien caractérisée, de tel ou tel bien honnête spécial, de tel ou tel juste milieu raisonnable qu'elle cherche à atteindre. Dans le cas particulier de la pénitence, on trouvera cette honnêteté caractéristique, cette « *specialis ratio actus laudabilis* », contenue dans la réparation de l'injure du péché, dans le redressement des torts envers Dieu, créateur et père.

Par manière de complément, donnons ici le schème entier de l'objet de la vertu à l'étude:

I. — OBJET MATÉRIEL :

A. *Éloigné*: l'offense de Dieu ou le péché :

1. L'acte lui-même du péché ou le péché « actuel ».
2. Les suites du péché ou le péché « habituel<sup>53</sup> » :
  - a) L'effet primaire: le mal ou l'offense de Dieu, cette rupture habituelle de l'égalité due entre l'homme et Dieu<sup>54</sup>.
  - b) L'effet secondaire: le triple mal de l'homme:
    - 1° La privation de la grâce ou « macula »
    - 2° L'obligation à la peine ou « *reatus pœnæ* ».
    - 3° L'affaiblissement de la tendance volontaire vers Dieu. Dieu.

B. *Prochain*: les actes de réparation :

1. L'acte primaire et formel: l'intention de réparer.
2. Les actes secondaires:
  - a) Les actes antérieurs à l'acte primaire: la haine et la douleur du péché.
  - b) Les actes postérieurs à l'acte primaire: le propos de ne plus pécher, la confession, la satisfaction, etc.

<sup>52</sup> « Bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis » (I<sup>a</sup>-II<sup>e</sup>, q. 64, a. 1).

<sup>53</sup> Quelques théologiens modernes dénomment « péché habituel » les suites de nos fautes. Cette appellation risque toutefois d'engendrer en certains cas une confusion malheureuse entre l'effet du péché et l'habitude mauvais ou vice de l'habituel.

<sup>54</sup> « Sed ubi est offensa, ibi est inæqualitas non tantum justitiæ opposita, sed etiam amicitia » (Suppl., q. 14, a. 1, ad 2).

II. — OBJET FORMEL « QUOD »: la réparabilité ou la réparation de l'injure faite à Dieu par le péché; la suppression de l'inégalité qui suit la faute.

III. — OBJET FORMEL « QUO »: l'honnêteté spéciale contenue dans cette réparation.

IV. — FIN « CUI »: Dieu offensé, avec qui on se réconcilie <sup>55</sup>.

Venons-en maintenant à la conclusion de notre syllogisme, laquelle on trouve d'ailleurs textuellement dans la Somme elle-même: « Et proprius ejus [pœnitentiæ] actus est propositum emendandi Deo quod contra eum commissum est <sup>56</sup>. »

Il ne sera pas superflu de rappeler d'abord les divers sentiments qui se succèdent en l'âme repentante et tissent d'ordinaire la trame psychologique de la conversion. La crainte du châtement ou la peur servile marque d'un premier jalon le tracé du retour à Dieu: « Actus pœnitentiæ a timore servili procedit sicut a primo motu affectus ad hoc ordinante <sup>57</sup>. » Le pénitent, parce qu'il aime d'amour de concupiscence son bien propre, craint l'enfer qui le priverait de ce même bien et commence à quitter les sentiers du mal en une bonne mais imparfaite repentance: « Actus amoris servilis quando bonus est, non est ex amore gratuito, neque ex amore libidinoso, sed ex amore naturali, quo quis vult consistentiam et bene esse sui subjecti; et ideo horret omnem pœnam, sive quam experientia docet, sicut in naturali timore, sive quam fides demonstrat, sicut in servili <sup>58</sup>. »

L'effroi qui agite la volonté et comprime le cœur devant la perspective de la justice divine, appelle dans l'âme du coupable un second acte, un deuxième mouvement, celui de l'espérance en un Dieu tout-puissant et infiniment secourable. Oui, la foi qui a d'abord rappelé au pécheur la sévérité du souverain juge, découvre maintenant en ce même juge, une miséricorde prête à pardonner et à sauver: « Homo qui timet puniri a Deo, servat mandata ejus, et sic incipit sperare <sup>59</sup>. »

<sup>55</sup> « Objectum ejus [pœnitentiæ] est peccatum commissum, quod intendit expiare; finis autem est Deus, cui intendit reconciliari » (*Comm. in lib. IV Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 1, sol. 4: *Opera omnia*, Parisiis, Vivès, 1873, t. 10, p. 341).

<sup>56</sup> III<sup>a</sup>, q. 85, a. 4.

<sup>57</sup> III<sup>a</sup>, q. 85, a. 5.

<sup>58</sup> *Comm. in lib. III Sent.*, dist. 34, q. 2, a. 2, q<sup>a</sup> 3, sol. 2, ad 2: *Opera omnia*, Parisiis, Vivès, 1873, t. 9, p. 569.

<sup>59</sup> I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 43, a. 1, ad 1.

Grâce au dynamisme de la crainte servile et de l'espérance théologique, quel pas le pécheur va-t-il maintenant faire sur la route du repentir ? L'âme coupable est d'abord amenée à haïr le péché. C'est qu'en effet la crainte d'un mal, jointe à l'espérance d'y échapper, entraîne comme suite logique la haine de la cause première et directe de ce même mal. Or, la faute et non pas Dieu est cette cause primordiale de la peine éternelle, de ce châtement que l'on appréhende : « *Malum autem pœnæ est quidem a Deo auctore inquantum habet rationem boni, prout scilicet est justum: sed quod juste nobis pœna infligatur, hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingit*<sup>60</sup>. »

Ainsi sous l'influence de la crainte servile, le pécheur en vient à détester la faute elle-même; il se hausse à ne plus vouloir et aimer ce qu'il voulait et affectionnait : « *Nolle quod volebam, et velle quod volebas*<sup>61</sup> », dit saint Augustin, en son langage antithétique. Il pourra même arriver que le coupable veuille explicitement n'avoir pas prévarié, désir irréalisable sans doute, mais qui contribue à détacher de la faute. Cette haine du péché engendre à son tour dans la volonté un sentiment de tristesse, une douleur de la faute. Le coupable, qui a maintenant son péché en aversion, ne peut en effet que souffrir de la présence du mal moral en son âme. Mais comme le pécheur sait qu'il lui est possible, moyennant la grâce, de faire disparaître ce même mal, il forme le propos de travailler à sa destruction : c'est l'intention de réparer, qui complète la haine et la douleur de la faute.

À ce point de notre étude psychologique du repentir, c'est le lieu d'expliquer la conclusion du syllogisme formulé plus haut, à savoir que l'acte primaire et formel de la pénitence est l'intention ou le propos de réparer l'injure faite à Dieu. En effet, l'acte qui « *primo et per se* » atteint l'objet de la vertu de pénitence ou la réparation du droit divin, ce n'est pas la haine, ni la douleur de la faute, mais bien le propos de réparer.

Ce propos est l'action qui répare substantiellement l'injure faite à Dieu. La faute est en effet un acte volontaire élicite ou au moins commandé par l'appétit rationnel<sup>62</sup>; en conséquence, c'est dans la

<sup>60</sup> II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 19, a. 1, ad 3.

<sup>61</sup> *Confessions*, 9, 1, 1: *P.L.*, t. 32, c. 763.

<sup>62</sup> Le péché est un acte volontaire, élicite par la volonté elle-même (telles les inclinations, mouvements, affections de l'appétit rationnel) ou bien, impéré par elle et

volonté que doit s'accomplir la réparation substantielle, par le changement du libre arbitre qui se tourne vers Dieu avec propos de réparer: « Unde manifestum est quod pœnitentia, secundum quod est virtus, est in voluntate sicut in subjecto. Et proprius ejus actus est propositum emendandi Deo quod contra eum commissum est <sup>63</sup>. »

D'autre part, dans la contrition parfaite, la haine et la douleur du péché sont sans doute des actes élicités par la vertu de pénitence, mais à titre seulement d'actes préalables, présumposés. Ainsi, dans le repentir parfait, la détestation du péché, si on la considère à part, n'atteint pas « primo et per se » l'objet formel de la pénitence, car comme telle elle relève immédiatement de la charité: « Si vero in actu pœnitentis consideretur sola *displicentia peccati præteriti*, hoc immediate ad caritatem pertinet, sicut et gaudere de bonis præteritis. Sed intentio operandi ad deletionem peccati præteriti requirit specialem virtutem sub caritate <sup>64</sup>. » Il en est de même de la tristesse ou douleur du péché: « Et talis actus virtuosus non requirit aliam virtutem præter caritatem: sicut diligere bonum et gaudere de eo, et *tristari de opposito* <sup>65</sup>. »

Concluons donc que ni la haine ni la douleur du péché ne sont l'acte formel et spécifique du repentir; en eux nous trouvons des actes préalables, présumposés, contenant d'une manière seulement radicale l'acte principal ou le propos de réparer: « Pœnitentia non habet quod sit virtus specialis ex hoc solo quod dolet de malo perpetrato, ad hoc enim sufficeret caritas: sed ex eo quod pœnitens dolet de peccato commisso in quantum est offensa Dei, cum emendationis proposito <sup>66</sup>. »

Ajoutons que la haine et la tristesse de la faute, considérées en dehors du propos de réparer, relèvent soit de l'amour de concupiscence — lorsque le pécheur aimant Dieu, non pour lui-même, mais pour le bien qu'il dispense, déteste sa faute et s'en afflige, à cause du

élicité par une autre puissance (comme l'intelligence et l'appétit sensitif) ou enfin, commandé par la volonté et exécuté par le corps et ses membres. « [ Actus humanus ] sive sit voluntarius quasi a voluntate elicited, ut ipsum velle vel eligere; sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis » (I<sup>a</sup>-II<sup>e</sup>, q. 71, a. 6).

<sup>63</sup> III<sup>a</sup>, q. 85, a. 4.

<sup>64</sup> III<sup>a</sup> q. 85, a. 2, ad 1.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> III<sup>a</sup>, q. 85, a. 3.

dommage personnel qui en résulte; soit de l'amour de simple bienveillance envers l'Être suprême — lorsque le coupable hait dans son péché le mal même de Dieu, source de toute justice; soit enfin de la divine charité, cette reine des vertus, qui mène tout le chrétien — lorsque le pécheur déteste sa faute en tant qu'offense à l'Ami divin, en tant qu'infidélité envers Celui qui, élevant l'homme au niveau de la vie divine, en avait fait son associé, un autre soi-même<sup>67</sup>. Mais que l'on considère la haine et la douleur de la faute, en fonction du propos de réparer, c'est alors que l'on se trouve en face d'une haine et d'une douleur formellement pénitentielles. C'est parce qu'il veut compenser l'injure faite à Dieu, que le coupable commence par gémir intérieurement de sa faute et qu'il se propose ensuite de ne plus récidiver. Saint Thomas fonde, en effet, l'ordre spécifiquement pénitentiel sur le propos de réparer et c'est en fonction de ce même propos qu'il considère la haine et la douleur de la faute: « Oportet quod pœnitentia consistat in *emendatione* offensæ *voluntarie* assumpta et talis qualis Deo competit<sup>68</sup>. » Et cette réparation volontaire ou cette intention de réparer selon les exigences divines, le Docteur commun nous la fait voir s'exécutant d'abord dans l'intimité de l'âme, par les sentiments mêmes du cœur: « Ita Deo, qui intuetur cor, oportet quod incipiat recompensatio fieri in ipso cordis affectu<sup>69</sup>. » Ces sentiments sont en premier lieu la douleur que l'âme éprouve d'avoir offensé Dieu, et en second lieu, le propos de ne plus récidiver: « Et hæc duo oportet quod homo in corde exhibeat per pœnitentiam: primo dolorem cordis pro malis quæ fecit; secundo propositum de cetero talia non committendi<sup>70</sup>. »

Ainsi la contrition dans son unité entitative contient un aspect matériel et secondaire, à savoir celui de la haine et de la douleur du péché commis, et un aspect primaire et formel, à savoir celui du propos de réparer, celui de l'intention qui « primo et per se » atteint l'objet de la vertu de pénitence. En mettant l'accent sur la réparation,

<sup>67</sup> « Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitia, sed requiritur quædam mutua amatio: quia amicus est amicus amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione » (II<sup>3</sup>-II<sup>e</sup>, q. 23, a. 1).

<sup>68</sup> *Comm. in lib. IV Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 1, q<sup>a</sup> 6, sol. 6: *Opera omnia*, Parisiis, Vivès, 1873, t. 10, p. 342.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*

disons que le repentir est une douleur réparatrice ou une réparation dans et par la douleur; et puisque la forme et la fin coïncident, la réparation est non seulement la cause formelle qui spécifie la haine et la douleur de l'offense, mais elle est aussi la cause finale qui oriente par le dedans cette détestation et cette tristesse et les dirige tout entières vers l'expiation du péché et la restauration des droits divins. En union avec le sacrifice du Calvaire, le pénitent répare dès le moment qu'il offre à Dieu sa haine et sa douleur du péché. Lorsqu'à la suite du prodigue<sup>71</sup>, il formule sa contrition, en disant: « J'ai péché », ce « peccavi » est équivalement un « je répare », je répare à l'instant en associant ma douleur à celle du Christ, victime pour les péchés du monde.

Le tableau suivant des divers actes pénitentiels mettra en plus grande lumière, croyons-nous, notre solution du problème à l'étude.

I.— Actes *élicités* par la pénitence ou la volonté repentante.

A. Actes considérés *non comme impérés* par un motif extrinsèque, mais dans leur seul rapport avec l'objet formel de la pénitence.

1° Acte *primaire et formel*: l'intention de réparer.

2° Actes *secondaires*:

a) actes *antérieurs* à l'acte primaire: la haine et la douleur du péché;

b) actes *postérieurs* à l'acte primaire: le propos de ne plus pécher, la confession, la satisfaction, etc.

B. Actes *considérés comme impérés* par un motif extrinsèque, à savoir

1° par le *seul amour de soi*:

a) par l'amour *désordonné* et la crainte *serviliter servile*,

b) par l'amour *ordonné* et la crainte *simpliciter servile*;

2° par *l'amour de soi et de Dieu*, c'est-à-dire l'amour de concupiscence et d'espérance;

<sup>71</sup> « Unde pœnitens recurrit ad Deum, cum *emendationis proposito*, sicut servus ad dominum, secundum illud Psalmi (ps. 122, v. 2), « Sicut oculi servorum in manibus dominorum suorum, ita oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri; » et sicut filius ad patrem, secundum illud Luc., 15, (v. 18), « Pater, peccavi in cœlum et coram te, » et sicut uxor ad virum, secundum illud Jerem. 3 (v.1), « en fornicata es cum amatoribus: tamen revertere ad me, dicit Dominus » (III<sup>a</sup>, q. 85, a. 3).



3° par le *seul amour de Dieu* :

- a) par l'amour de *simple bienveillance*,
- b) par l'amour d'amitié ou de *charité*.

II. — Actes *impérés* par la pénitence et élicités par une autre vertu : ce sont les actes de religion, comme la prière ; les actes de tempérance, comme le jeûne ; bref les actes de toute vertu que la pénitence ordonne à la réparation du péché.

### III. — EXAMEN CRITIQUE DES OPINIONS.

Dans notre exposé direct et positif de la pensée de saint Thomas, nous avons amorcé la réfutation des théologiens qui optent soit pour le repentir-haine, soit pour le repentir-douleur. Il importe maintenant de compléter cette réfutation, ainsi que de répondre aux tenants d'autres théories ; ainsi achèverons-nous par un procédé indirect et négatif d'élucider l'exacte notion du repentir.

a) *Haine du péché* : Cajetan, Wiggers, les *Salmanticenses*.

Tout d'abord, attaquons-nous à la preuve articulée en syllogisme par les Carmes de Salamanque<sup>72</sup> et qui fait ressortir la priorité de la haine du péché sur la douleur de la faute. Nous distinguons la majeure comme suit : l'acte primaire d'une vertu est celui qui dans l'ordre de la cause formelle donne origine à tout autre acte de cette même vertu, nous le concédons ; l'acte primaire d'une vertu est celui qui dans l'ordre de la cause matérielle introduit les autres actes de cette vertu, nous le nions. Distinguant dans le même sens la mineure, nous reconnaissons à la haine du péché une priorité d'ordre matériel et psychologique sur la douleur de la faute, mais nous lui contestons une priorité d'ordre formel et pénitentiel sur les autres actes de la vertu de pénitence. Si, en effet, dans la genèse psychologique du repentir, la haine du péché engendre la douleur de la faute, puis le propos de réparer<sup>73</sup>, il en va tout autrement dans la procession formellement pénitentielle de ces divers actes, alors que c'est l'intention de réparer qui prime et domine, spécifiant d'une part la haine et la douleur de l'offense, et, d'autre part, entraînant à titre de propriété, le propos de bien vivre à l'avenir.

<sup>72</sup> Voir plus haut, p. 4.

<sup>73</sup> Voir plus haut, p. 15.

Pour ne pas être injuste envers les Salmanticenses, nous devons ajouter ici que dans leur argument, ils mentionnent la réparation, objet de la pénitence. En effet, dans leur mineure qui s'énonce ainsi: « *Detestatio et odium peccati sub prædicta ratione se habet in Pœnitentia veluti radix, et origo omnium aliorum ex illa prodeuntium* », le mot « *prædicta* » nous reporte à la page précédente de leur ouvrage où ils parlent de la réparation comme motif pénitentiel: « *Virtus pœnitentiæ definitur et explicatur per ordinem ad contritionem, seu quod idem est, detestationem peccati sub ratione offensæ expiabilis* <sup>74</sup>. » Mais ce que nous leur reprochons, c'est de n'avoir pas découvert en l'intention de réparer, l'acte primaire et formel de la pénitence, mais d'avoir au contraire arrêté leur choix sur un élément matériel, la haine du péché, de préférence à un autre élément matériel, la douleur de la faute. Nous pourrions aussi adresser par anticipation un reproche identique à Billuart, qui dans la majeure de son syllogisme parle sans doute d'expiation de l'offense: « *Actus qui respicit peccatum, ut offensam Dei aliqua satisfactione expiabilem [ . . . ]* <sup>75</sup>, » mais choisit ensuite comme acte formel, la douleur du péché à l'exclusion de la haine de la faute.

En second lieu, que penser de l'exégèse que Cajetan fait du mot « douleur » dans la définition usuelle du repentir? Exprime-t-il exactement la pensée de saint Thomas, lorsqu'il affirme que pour le Docteur Angélique, le mot « douleur » signifie la haine, comme l'effet signifie sa cause? Puisque Billuart s'oppose sur ce point à Cajetan <sup>76</sup>, tout en cherchant lui aussi refuge auprès de saint Thomas, nous répondrons simultanément à ces deux commentateurs de l'Aquinat.

En réalité, pour le Docteur Angélique, ce n'est ni la haine, ni la douleur du péché qui constituent formellement le repentir, mais nous l'avons vu, c'est l'intention de réparer. Toutefois, puisqu'il s'agit d'exégèse, voici une réponse « *ad rem* ».

Sans doute, nous serions prêt à concéder qu'un auteur qui opérerait soit pour le repentir-haine, soit pour le repentir-douleur, pourrait *en passant* signifier la haine par le mot « douleur », ou vice versa la

<sup>74</sup> *Cursus theologicus, loc. cit.*, t. 19, p. 396.

<sup>75</sup> Voir plus haut, p. 5-6.

<sup>76</sup> Voir plus haut, p. 6.

douleur par le terme « haine »; on n'est pas toujours tenu de parler dans le sens formel, le contexte pouvant indiquer qu'il s'agit non de la chose elle-même, mais de sa cause ou bien de son effet. Mais un tel auteur, surtout s'il s'agit de saint Thomas, devrait au moins s'appliquer lorsqu'il parle de pénitence à ne jamais opposer la haine qu'à son contraire l'amour, et la douleur qu'à son contraire la joie. Or, tel n'est pas le cas, puisque le docteur angélique oppose parfois, comme dans le texte suivant, le déplaisir ou la haine du péché passé, à la joie du bien accompli: « Si vero in actu pœnitentis consideretur sola *displicentia* peccati præteriti, hoc immediate ad caritatem pertinet, sicut et *gaudere* de bonis præteritis<sup>77</sup>. » Concluons donc que pour l'Aquinat, l'élément formel du repentir ce n'est ni la haine, ni la douleur, mais autre chose; et cette autre chose, nous avons vu que c'est l'intention de réparer.

b) *Détestation du péché: Suarez.*

Après l'opinion de Cajetan, nous avons exposé celle de Suárez. Peut-on mettre ce dernier à quia, en argumentant à la manière de Gonet, qui reproche au docteur jésuite de supposer faussement une distinction réelle entre l'acte de détester et celui de haïr? « Demum specialiter confutari potest opinio Suaris, ex eo quod falsum supponat, nimirum detestationem esse actum realiter distinctum ab odio: in voluntate enim circa bonum et malum sunt tantum illi actus qui correspondent passionibus appetitus sensitivi: sed odium et detestatio correspondent eidem passioni, quæ etiam denominatur odium; nullus unquam dixit, odium et detestationem esse duas passiones realiter distinctas: ergo detestatio peccati non est actus distinctus ab ejus odio<sup>78</sup>. » À notre avis, cette réfutation est trop sommaire et ne tient pas compte du fin fond de la théorie suarézienne du repentir. En effet, il ne suffit pas pour répondre au docteur jésuite, d'en appeler à la division générale des passions; il faut, au contraire, bien considérer que, d'après Suárez, se repentir c'est formellement *désirer*, la faute commise, n'avoir jamais offensé Dieu<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> III<sup>a</sup>, q. 85, a. 2, ad 1.

<sup>78</sup> *Clypeus Theologiæ thomisticæ, loc. cit.*, p. 592.

<sup>79</sup> Voir plus haut, p. 5.

Voici maintenant notre réponse: ce désir, ce « velle nunquam peccasse », ne saurait être le formel de la contrition, car il n'appartient pas à l'essence du repentir. Nous avons en ce vouloir un désir d'ordre purement accidentel et dont l'explicitation n'est pas nécessaire à la vraie contrition. Quelles sont en effet les notes essentielles du repentir? Nous avons vu plus haut que les notes génériques et matérielles sont la haine et la douleur de la faute, tandis que la note spécifique et formelle c'est l'intention de réparer le péché, en tant qu'offense à la majesté divine, c'est le propos de réparer la faute, avant tout dans son effet primaire, le mal ou l'offense de Dieu, puis dans son effet secondaire, en particulier l'obligation à la peine ou le reatus pœnæ. « Dolor ejus [ pœnitentis ] est displicentia seu reprobatio facti præteriti cum intentione removendi sequelam ipsius, scilicet offensam Dei et reatum pœnæ <sup>80</sup>. »

Ainsi l'attitude essentielle du pécheur repentant s'exprime par un « reprobo », un « nolo offensam ». Quant au « vellem nunquam peccasse », c'est un vouloir conditionnel, une velléité qui contribue sans doute à réparer la faute, mais que le coupable n'est nullement tenu d'explicitier en son acte de repentir; l'omission de ce regard hypothétique sur le passé laisserait intact le contenu essentiel du repentir.

Avons-nous suffisamment démontré contre Suarez, que le formel de la pénitence n'est pas la détestation de la faute ou le désir de n'avoir jamais péché? Nous le croyons. Il est vrai que ce docteur signale aussi, pour étayer sa thèse, le lien nécessaire qui existerait, non pas entre la haine du péché et la douleur, mais entre celle-ci et la détestation. Par un certain éclectisme qui n'est pas inusité chez lui, il insiste donc comme les partisans du repentir-douleur, sur le rôle de la tristesse dans la contrition. Il suffira de lui répondre sur ce dernier point en même temps qu'à ces théologiens.

c) *Douleur du péché: Billuart, Cano, Gonet.*

Tout d'abord, l'argument de Billuart dont le moyen terme est le caractère pénal de la satisfaction à offrir à Dieu pour le péché,

<sup>80</sup> III<sup>a</sup>, q. 85, a. 1, ad. 3.

« debet aliquid adimere a peccatore quod quodammodo offerat Deo <sup>81</sup> », cet argument, dis-je, prouve-t-il vraiment que le formel du repentir soit la douleur de la faute ? Sans doute, nous admettons que la douleur implique par nature une peine, une privation consciente d'un bien quelconque: « Ad dolorem duo requiruntur: scilicet conjunctio alicujus mali [ quod ea ratione est malum, quia privat aliquod bonum ]; et perceptio hujusmodi conjunctionis <sup>82</sup>. » La haine, au contraire, même s'il s'agit de l'aversion du péché, n'est pas essentiellement une peine, car, comme telle, elle fait abstraction de la présence ou de l'absence du mal.

Mais ce que nous reprochons aux partisans du repentir-douleur, c'est de ne pas tenir compte de l'élément moral de la satisfaction, à savoir la *libre volonté de réparer* la faute par une peine spontanément recherchée ou encore patiemment reçue des mains de Dieu: « Unde macula peccati ab homine tolli non potest, nisi *voluntas* hominis *ordinem divinæ justitiæ acceptet*, ut scilicet vel ipse sibi spontaneus pœnam assumat *in recompensationem culpæ præteritæ*, vel a Deo illatam patienter sustineat: utroque enim modo pœna *rationem satisfactionis* habet <sup>83</sup>. » Cette libre volonté de réparer, cette acceptation volontaire de l'ordre de la divine justice, voilà l'élément principal de la satisfaction, l'élément qui spécifie la peine endurée et la rend satisfaisante en diminuant son caractère pénal ou involontaire: « Pœna autem satisfactoria diminit aliquid de ratione pœnæ. Est enim de ratione pœnæ quod sit contra voluntatem. Pœna autem satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, tamen nunc, et pro hoc est voluntaria. Unde simpliciter est voluntaria, secundum quid autem involuntaria <sup>84</sup>. »

Dans l'œuvre satisfaisante du Christ, l'élément formel n'est donc pas le supplice du crucifiement, mais le vouloir de charité et d'obéissance qui spécifie et féconde les douleurs et la mort de l'Homme-Dieu. « Christus autem, ex caritate et obedientia patiendo, magis aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensæ humani gene-

<sup>81</sup> Voir plus haut, p. 6.

<sup>82</sup> I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 35, a. 1.

<sup>83</sup> I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 87, a. 6.

<sup>84</sup> *Ibid.*

ris<sup>85</sup>. » De même en l'œuvre réparatrice qu'est l'acte de contrition, l'élément principal consiste non dans la douleur du péché, mais dans le vouloir de réparer la faute commise; sans ce vouloir, sans cette intention, il n'y aurait pas chez le coupable, de douleur *pénitentielle*, et le pécheur ne poserait pas d'acte de la vertu spéciale de pénitence: « *Dolor ejus [ pœnitentis ] est displicentia seu reprobatio facti præteriti cum intentione removendi sequelam ipsius, scilicet offensam Dei*<sup>86</sup>. »

Résumons notre pensée en distinguant de la façon suivante le syllogisme de Billuart:

MAJ.: « *Actus qui respicit peccatum, ut offensam Dei aliqua satisfactione expiabilem, debet aliquid adimere a peccatore quod quodammodo offerat Deo* »; debet aliquid adimere materialiter tantum, JE LE NIE; debet aliquid adimere formaliter seu *modo pœnitentiali*, JE LE CONCÈDE.

MIN.: « *Atqui [ . . . ] dolor aliquid adimit;* » dolor ab intentione reparandi specificatus aliquid adimit formaliter, JE LE CONCÈDE; dolor ab intentione reparandi non specificatus aliquid adimit formaliter, JE LE NIE.

Après avoir ainsi infirmé la principale preuve des partisans du repentir-douleur, examinons les deux arguments secondaires apportés par ces mêmes théologiens. En premier lieu, Gonet a-t-il raison lorsque dans un confirmatur<sup>87</sup>, il va jusqu'à attribuer à la douleur de la faute, un rôle, une efficace qu'il refuse à la haine de l'offense? Est-il vrai que le bloc du vouloir peccamineux ne s'émiettera tout-à-fait que dans et par la tristesse?

En bien! non, car d'une part, l'égoïsme ou l'amour désordonné de soi-même est à l'origine du vouloir peccamineux et lui donne toute sa consistance: « *Unde manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati*<sup>88</sup>. » Il faut se souvenir en effet que le péché n'est pas une pure privation d'ordre — cette dernière ne pourrait comme telle entrer dans le champ des intentions — mais un acte positivement mauvais, un attachement à un bien créé, « *conversio ad creaturas* », de préférence à Dieu, « *aversio a Deo* ». Or, en tant qu'attachement à un bien périssable, la faute provient de l'amour désor-

<sup>85</sup> III<sup>a</sup>, q. 48, a. 2.

<sup>86</sup> III<sup>a</sup>, q. 85, a. 1, ad 3.

<sup>87</sup> Voir plus haut, p. 6.

<sup>88</sup> I<sup>a</sup>-II<sup>o</sup>, q. 77, a. 4.

donné de soi-même, puisque, nous dit saint Thomas, « c'est aimer quelqu'un que de lui vouloir du bien <sup>89</sup>. » Ainsi lorsque l'homme a une appétence déréglée pour un bien ou fuit désordonnément un mal, au fond cela se ramène à l'amour de soi-même.

D'autre part, c'est l'amour théologal qui broie complètement le dur bloc de la volonté égoïste, c'est la charité qui donne à la pénitence perfection et sens plénier. Qu'est en effet la pénitence ? Sans doute, c'est formellement une œuvre de justice, une réparation de l'offense faite à Dieu. Mais la pénitence est encore et même davantage une réconciliation d'amis basée sur un accord, une harmonie de la volonté de l'offensé et de celle de l'offensant. « In pœnitentia fit recompensatio offensæ secundum voluntatem peccantis et secundum arbitrium Dei, in quem peccatur; quia hic non quæritur sola reintegratio, æqualitatis justitiæ, sicut in justitia vindicativa, sed magis reconciliatio amicitæ, quod fit dum offendens recompensat secundum voluntatem ejus quem offendit <sup>90</sup>. » Or, la charité théologale et nulle autre qu'elle, est l'amour d'amitié entre Dieu et l'homme. La charité est cet amour basé sur une union mystique entre Dieu et sa créature, sur une sorte d'égalité établie par la grâce entre le Père éternel et l'homme, devenu son fils adoptif. Seule aussi la charité pourra rétablir cette union et ces rapports d'amitié, si par suite d'une faute grave, la réconciliation s'impose. Elle poussera le pécheur à détester sa faute, non parce que celle-ci lui attire un châtement mérité, mais parce qu'elle est une offense à l'Ami divin. Ainsi, il apparaît hors de doute que la charité opère dans la volonté du pécheur, ce broiement complet du vouloir rebelle et lui substitue un vouloir nouveau, tout calqué sur celui de Dieu le Père et identifié en quelque sorte avec lui.

Gonet a donc tort d'attribuer à la douleur comme telle, le rôle et l'efficace de la charité elle-même. Il se trompe aussi, lorsqu'il restreint le champ d'action de la haine du péché. En effet, c'est en fonction de la charité et dans son rayonnement qu'il faut voir à l'œuvre la haine et la douleur: « Ejusdem autem rationis est *odire* malum alicujus et *diligere* bonum ejus <sup>91</sup>. » Cajetan ajoute d'autre part: « Et

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> III<sup>a</sup>, q. 90, a. 2.

<sup>91</sup> II<sup>a</sup>.II<sup>o</sup>, q. 25, a. 6, ad 1.

hunc habere potes terminos quantitatis tam displicentiæ peccati quam propositi non peccandi. Quantificatur enim utrumque horum ex quantitate amoris Dei: ita quod, sicut *amor* Dei est super omnia amabilia, ita propositum vitandi peccati debet esse super omnia evitabilia et similiter *displicentia* peccati super omnia odibilia <sup>92</sup>. »

Le deuxième argument secondaire est celui formulé en ces termes par Billuart: « Si contritio formaliter consisteret in odio peccati, reperiretur in beatis qui summo odio prosequuntur peccatum: falsum consequens. Ergo <sup>93</sup>. »

Si nous voulions nous contenter d'un simple jeu d'escrime, nous rétorquerions à Billuart et à ses partisans: si la contrition consistait formellement dans la douleur de la faute, on la trouverait chez les chrétiens innocents qui s'attristent du péché. Or, même s'ils gémissent de l'injure faite à Dieu, il est faux qu'ils élicitent pour autant l'acte de contrition. Sur la terre, le Christ non seulement détesta le péché, mais il éprouva à cause de lui une vive douleur, une profonde tristesse; on doit même soutenir que nulle autre douleur ne fut plus aiguë dans le cœur du Fils de l'Homme; nulle autre tristesse n'assombrit autant l'âme de Celui qui scrutait jusque dans son fond l'abîme du péché, ce « *mysterium iniquitatis* ». Jésus toutefois n'a pas fait d'acte de contrition et n'a pas été un pénitent au sens formel du mot.

Mais en réponse définitive au confirmatur de Billuart, disons: celui-là seul fait l'acte de contrition, qui a une *faute personnelle à réparer*, qui a une *dette propre à acquitter* dans le déplaisir et la douleur. Ainsi les fidèles innocents n'élicitent pas l'acte du repentir, même s'ils ont la vertu de pénitence. « Et ideo, cum innocentes in statu innocentiae non habeant peccata commissa, quæ sunt materia pœnitentiæ, sed possunt habere, actus pœnitentiæ in eis esse non potest, sed habitus potest <sup>94</sup>. » Le Christ, lui, le Saint des saints, n'a même pas l'habitus de pénitence, puisque le péché lui est intrinsèquement impossible.

Pour clore cette réfutation des tenants du repentir-douleur, examinons la preuve apportée par l'un d'entre eux, le père Dominique-M. Prümmer, o.p. Celui-ci trahit d'abord sa préoccupation de casuiste,

<sup>92</sup> *Quæstiones de Sacramentis, loc. cit.*, p. 342.

<sup>93</sup> Voir plus haut, p. 6.

<sup>94</sup> Suppl., q. 16, a. 1.



avant tout intéressé aux problèmes concrets: « Disputant theologi, uter actus sit principalior, dolor an detestatio. Quæstio est parvi momenti et nullius utilitatis practicæ quoniam uterque actus necessario adesse debet <sup>95</sup>. » Nonobstant cette remarque peu enthousiaste, il se résout à formuler son argument à lui: « Non est cur recedatur ab ordine in definitione Tridentina observato <sup>96</sup>, ita ut principalior sit dolor quam detestatio. Qui quidem ordo etiam magis respondere videtur naturæ peccati, quod est inordinata conversio ad bonum commutabile cum aversione a bono incommutabili, scil. a Deo. Quia ista inordinata conversio ad bonum creatum est quid inordinatum in anima, ideo necessario causat *dolorem*, scil. remorsus conscientiæ in hac vita et pœnam gehennæ in altera vita. Ex hujusmodi dolore concepto homo necessario fere inducitur ope divinæ gratiæ ad *detestandam* causam hujus doloris, scil. peccatum. Dolor autem et detestatio simul causant tertium actum, scil. propositum <sup>97</sup>. »

Ainsi Prümmer identifie dans la définition du repentir, la douleur avec le remords de conscience. En vérité, voilà une affirmation nouvelle et renversante chez un théologien qui se réclame de Billuart et le cite même en conclusion de sa preuve: « Breviter dici potest cum Billuart. » « *Essentia contritionis consistit formaliter in dolore, præsuppositive in odio, et consecutive in proposito* <sup>98</sup>. » Alors que pour Billuart, nous l'avons vu, le repentir est formellement la douleur du péché, selon Prümmer, c'est la tourture du remords.

Avant d'indiquer à l'adversaire le défaut de sa cuirasse, analysons les sentiments qui en l'âme pécheresse suivent la déchéance. Tout d'abord dans la nature amoindrie en ses forces vives et découronnée de la grâce sanctifiante, son plus bel ornement, un sentiment de *mépris personnel* se fait jour; l'âme se trouve humiliée à ses yeux devant l'étendue d'un désastre qui la prive de mesure, de beauté et d'ordre. Le coupable a une conscience plus ou moins vive de sa déchéance et se méprise lui-même; il se juge méprisable aux yeux de Dieu et de la société à cause du désordre commun créé en son âme par toute faute

<sup>95</sup> *Manuale Theologiæ Moralis, loc. cit.*, p. 243.

<sup>96</sup> « *Contritio, quæ primum locum inter dictos pœnitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero* » (sess. 14, cap. 4: Dz., n° 897).

<sup>97</sup> *Manuale Theologiæ Moralis, loc. cit.*, p. 243.

<sup>98</sup> *Ibid.*

grave, désordre, disproportion, enlaidissement qui consistent en la diminution de la tendance volontaire au bien, en la suppression du bien de la vertu et de la grâce et en la monstruosité de l'acte peccamineux lui-même: « Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis, et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem: et hoc diminuitur per peccatum, ut dictum est, sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis et gratiæ, quod et habet suum modum, speciem et ordinem: et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem: et hujus privatio est essentialiter ipsum peccatum<sup>99</sup>. » Il se juge digne de mépris à cause aussi de l'abaissement spécial, résultat de tel ou tel péché particulier, par exemple à cause de l'abrutissement, fruit de la luxure et de l'ivrognerie, ou encore à cause de la dureté et de l'étroitesse, suites de l'orgueil et de l'ambition.

De même, en cette nature déséquilibrée, parce qu'elle n'a plus son axe en Dieu, une *douleur* intime et tenace succède à la courte et vaine jouissance défendue; c'est la souffrance d'une âme faite pour Dieu et cependant en complète opposition avec Lui, c'est la tristesse d'un cœur privé de l'unique Bien qui le puisse rassasier: « Ô voies tortueuses ! Malheur à l'âme audacieuse qui espère vainement trouver mieux en s'éloignant de vous ! Elle se tourne et se retourne de tous côtés; tout lui est dur; en vous seul est le repos<sup>100</sup>. »

D'une part, les bons éprouvent de la joie à rentrer en eux-mêmes, car ils trouvent en leur intérieur et les bonnes pensées actuelles, et le souvenir des bonnes œuvres passées, et l'espoir des biens à venir, toutes choses qui ne peuvent que les réjouir; de même aussi ils ne souffrent pas en leur volonté de la discorde de leurs propres vœux, car toute leur âme tend vers un seul bien, une seule fin, Dieu, leur Béatitude. Les méchants au contraire n'éprouvent pas de délectation à vivre avec eux-mêmes par une rentrée en leur cœur, car ils n'y trouvent que maux présents, passés et futurs, tous objets d'aversion; ils ne sont même pas en accord avec eux-mêmes, à cause du *remords* de leur conscience: « Neque delectabile est eis [ malis ] secum convivere redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala et præsentia et præterita et

<sup>99</sup> I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 85, a. 4.

<sup>100</sup> Saint AUGUSTIN, *Confessions* (trad., Dom L. Gougaud, p. 195) livre VI, ch. 16.

futura, quæ abhorrent; neque etiam sibi ipsis concordant, propter conscientiam remordentem<sup>101</sup>. »

Ceci nous amène enfin à parler de ce ver spirituel qui naît de la pourriture du péché. Oui, le coupable est torturé par le ver cruel du remords, cette voix de la conscience qui impute la faute et cite déjà le pécheur au tribunal du souverain juge. L'homme ayant en effet enfreint par son péché la norme immédiate de la moralité ou la raison humaine, est puni par cette même raison qui se fait accusatrice et bourreau: « Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur; dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam. Unde triplicem pœnam incurrit: unam quidem a seipso, quæ est conscientia remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo<sup>102</sup>. » C'est le remords qui reproche au pécheur son acte déraisonnable et de cette façon châtie l'âme, parfois d'une manière bien cruelle. Sous le regard de Dieu, le pécheur sonde sa vie coupable, et le verdict de la conscience peut troubler jusqu'à la tranquillité du repos de la nuit.

Mais revenons à la preuve de Prümmer. Celui-ci a sans doute raison de dire que l'attachement désordonné aux biens périssables, « conversio ad creaturas », a pour effet nécessaire ici-bas le douloureux remords de la conscience, et, en l'autre vie, la peine de l'enfer. « Pœna consequitur peccatum in quantum est malum, ratione suæ inordinationis<sup>103</sup>. » Il affirme encore à bon droit que la souffrance du remords pousse l'homme, moyennant le secours de la divine grâce, à haïr le péché lui-même, cause de cette souffrance.

Mais là où il erre indubitablement, c'est lorsqu'il croit découvrir en cette douleur du remords le formel de la contrition. En effet, le mépris personnel, la douleur et le remords qui suivent le péché, laissent d'eux-mêmes tout entière la révolte du pécheur. On les trouve par exemple chez les damnés, qui connaissent on ne peut plus clairement l'extension du désordre de leur intérieur, sont envahis, saturés par le dépit et la tristesse, parce que désespérément esclaves de leurs chaînes; les réprouvés servent enfin de proie éternelle à l'insatiable remords, ce rongeur qui en enfer ne meurt pas. Or, on le sait, les

<sup>101</sup> II<sup>a</sup>-II<sup>o</sup>, q. 25, a. 7.

<sup>102</sup> I<sup>a</sup>-II<sup>o</sup>, q. 87, a. 1.

<sup>103</sup> I<sup>a</sup>-II<sup>o</sup>, q. 87, a. 1, ad 1.

damnés sont fixés dans l'impénitence finale; ils continuent à aimer le péché et le commettraient de nouveau, si cela leur était possible. S'ils gémissent des fautes commises, ce n'est pas qu'ils les détestent, mais c'est qu'ils sont punis à cause d'elles. « [ Illi qui sunt in inferno ] dolent tamen de peccatis quæ commiserunt, non quia ipsa odiant, sed quia pro eis puniuntur<sup>104</sup>. »

d) *Intention de réparer: Vasquez, Bécán.*

La théorie de Prümmer étant indéfendable, examinons sans plus tarder celle de Gabriel Vasquez. Tout d'abord, si ce théologien a raison de dire que le propos de réparer est l'acte formel de la pénitence, il a le tort d'affirmer que ce même propos précède et impère l'acte de charité: « *Ipsium odium [ peccati ] vere manet charitatis actus, sicut diximus, si intentione satisfaciendi Deo quis vellet habere caritatis actum*<sup>105</sup>. » D'une manière encore plus explicite, le même auteur avait écrit à la page précédente de son traité: « *Sed quamvis ita dicamus actum voluntatis compensandi offensam Deo præcedere, et imperare actum doloris, et movere ad illum, ex hoc non sequitur actum illum doloris esse pœnitentiæ specialis virtutis a charitate distinctæ*<sup>106</sup>. »

Admettre que le propos de réparer a semblables rôle et préséance, c'est méconnaître le primat de la charité sur toute vertu. Aussi bien, saint Thomas enseigne-t-il exactement le contraire, à savoir que l'amour théologal précède et commande le propos de réparer. Dans une réponse à une objection<sup>107</sup>, le saint docteur affirme d'abord qu'un acte vertueux peut provenir de la charité, en tant qu'impéré par elle: « *Alio modo aliquis actus a caritate procedit quasi a caritate imperatus;* » puis il applique au cas de la pénitence, le principe général qu'il vient d'énoncer: « *Sed intentio operandi ad deletionem peccati præteriti requirit specialem virtutem [ pœnitentiæ ] sub caritate.* » Cette dernière affirmation se retrouve encore un peu plus loin dans la *Somme théologique*: « *Actus pœnitentiæ virtutis est contra peccatum ex amore Dei*<sup>108</sup>. »

<sup>104</sup> II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 13, a. 4.

<sup>105</sup> Voir plus haut, p. 7.

<sup>106</sup> *Disputationum in tertiam partem S. Thomæ, loc. cit.*, p. 52, n° 22.

<sup>107</sup> III<sup>a</sup>, q. 85, a. 2, ad 1.

<sup>108</sup> III<sup>a</sup>, q. 85, a. 6.

Mais Vasquez est dans l'erreur non seulement parce qu'il chambarde l'ordre et la hiérarchie des vertus, mais aussi parce qu'il sort de la pénitence substantielle, la haine de la faute, prise comme offense de Dieu: « *Precise ergo actus pœnitentiæ specialis virtutis in voluntate satisfaciendi Deo consistit, in odio vero peccati non consistit substantialiter* <sup>109</sup>. » Sur ce point encore, il est en opposition avec la doctrine thomiste. Selon Saint Thomas, en effet, la haine du péché appartient à l'essence même de l'acte pénitentiel. Parlant d'abord de la justification de l'impie, le docteur commun affirme que le mouvement du libre arbitre contre le péché consiste à détester celui-ci: « *Motus autem liberi arbitrii in peccatum, ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum: propter hoc enim homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhærere* <sup>110</sup>. » Puis, au traité de la pénitence, il ajoute que ce même mouvement du libre arbitre contre le péché, c'est l'acte de la vertu de pénitence: « *Nam, sicut in Secunda Parte [ I<sup>a</sup>-II<sup>e</sup>, q. 113, art. 7, 8 ] habitum est, in justificatione impii simul est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei per caritatem formatus, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus pœnitentiæ* <sup>111</sup>. » La conclusion inéluctable de notre syllogisme, la voici: pour saint Thomas, l'acte de la vertu de pénitence consiste à détester la faute; pour lui, la haine du péché n'est pas un élément accidentel de la pénitence, mais bien, nous l'avons vu plus haut <sup>112</sup>, un élément essentiel, quoique générique, matériel et secondaire.

Poursuivons Vasquez jusque dans son dernier retranchement. A-t-il raison d'affirmer que la haine de la faute prise comme offense de Dieu, est essentiellement l'amour même de charité? Nous répondons en distinguant comme suit: la haine (et la douleur) du péché en tant qu'offense à l'*Ami divin*, est essentiellement l'amour théologal, nous le concédons; la haine du péché en tant qu'offense à *réparer envers Dieu, source de toute justice*, est essentiellement l'amour même de charité, nous le nions. En ce dernier cas, la haine et la douleur de la faute sont élicités par la vertu de pénitence et spécifiés par son objet formel, *la réparation de l'injure* faite à Dieu par le péché: « *Pœnitentia*

<sup>109</sup> Voir plus haut, p. 7.

<sup>110</sup> I<sup>a</sup>-II<sup>e</sup>, q. 113, a. 7, ad 2.

<sup>111</sup> III<sup>e</sup>, q. 85, a. 6.

<sup>112</sup> P. 16-19.

non habet quod sit virtus specialis ex hoc solo quod dolet de malo perpetrato, ad hoc enim sufficeret caritas: sed ex eo quod pœnitens dolet de peccato commisso in quantum est offensa Dei, *cum emendationis proposito*<sup>113</sup>. » L'acte de contrition parfaite, avec la haine et la douleur réparatrices qu'il contient, relève donc à la fois de la vertu de pénitence et de l'amour théologal; il relève immédiatement de cette sorte de justice qu'est la vertu de pénitence, et médiatement, mais principalement de la charité, forme extrinsèque du repentir parfait. En d'autres termes, l'acte de contrition est élicité par la pénitence et impéré par la charité.

Après ce minutieux examen des théories qui reconnaissent en tel ou tel acte simple le constitutif formel du repentir, procédons à la réfutation sommaire des théologiens qui trouvent dans ce même constitutif deux ou trois éléments combinés.

e) *Détestation et douleur: Lugo, Coninck.*

Répondons d'abord à Égide de Coninck, qui argumente en faveur de la composition formelle du repentir, à cause du lien nécessaire entre la haine et la tristesse chez le viateur contrit<sup>114</sup>. Que la vraie et authentique pénitence requière à titre d'élément matériel et la haine et la douleur de la faute, nous le concédons sans difficulté; mais que la connexion nécessaire de ces deux sentiments suffise à les désigner comme actes formels du repentir, nous le nions. Seul, nous l'avons vu, le propos de réparer joue ce rôle d'acte primaire et spécifique de la pénitence.

La même distinction entre l'élément matériel et l'élément formel du repentir servira à déloger de sa position Jean de Lugo, qui insiste, lui, sur le lien entre la détestation (au sens suarézien) et la douleur du péché. On se rappellera en plus ici, que la susdite détestation n'est pas même nécessaire comme note générique et matérielle de la repentance.

f) *Haine, douleur, intention de réparer: Sylvius, Capréolus.*

Quant à François Sylvius, il appuie sa théorie, d'une part, sur la connexion obligatoire ici-bas entre la haine et la douleur du péché,

<sup>113</sup> III<sup>a</sup>, q. 85, a. 3.

<sup>114</sup> Voir plus haut, p. 9.

« Ex eo quod nullus possit sincere dolere de peccato, quod ei non displiceat <sup>115</sup> », et d'autre part, sur le témoignage de saint Thomas, qui ajoute le propos de réparer à l'acte propre de la vertu de pénitence <sup>116</sup>. Comme nous avons déjà prouvé que pour l'Aquinat, le formel de la contrition est uniquement le propos de réparer <sup>117</sup>, le lecteur comprendra que nous n'exposons pas de nouveau la pensée du Docteur Angélique sur ce point, mais que nous passons immédiatement à l'examen de la position de Capréolus.

C'est ce théologien qui s'approche le plus de notre propre position, car il admet comme nous que l'objet de la vertu de pénitence est à la fois le péché et la peine (ou réparation par la peine) et qu'il y a un dédoublement de l'acte pénitentiel en un acte principal et en un autre d'ordre secondaire <sup>118</sup>. Mais là où il diffère d'avec nous, c'est lorsque, renversant la hiérarchie des valeurs, il déclare acte principal la haine et la douleur du péché, « principalis ejus [pœnitentiæ] actus est dolere et detestari <sup>119</sup> », et acte complémentaire, le propos de réparer par la peine, « immo, ultra hoc, actus pœnitentiæ est propositum emendandi et purgandi peccatum per pœnam <sup>120</sup> ».

Il s'agit là en réalité d'une divergence capitale, qui affecte tout l'ordre pénitentiel et le détruit même; on soustrait la haine et la douleur du pénitent à la spécification intrinsèque de l'unique et véritable objet formel, la réparabilité ou la réparation de l'injure faite à Dieu par le péché. Du même coup, on s'éloigne de saint Thomas; celui-ci fonde en effet l'ordre spécifiquement pénitentiel sur le propos de réparer et c'est en fonction de ce même propos qu'il considère la haine et la douleur de la faute: « Oportet quod pœnitentia consistat in *emendatione* offensæ *voluntarie* assumpta et talis qualis Deo competit. Sicut autem hominibus, qui vident ea quæ foris parent, fit offensæ recompensatio per aliqua exteriora; ita Deo, qui intuetur cor, oportet quod incipiat recompensatio fieri in ipso cordis affectu. Fit autem bene recompensatio præcedentis offensæ exterius in duobus. Primo in hoc quod aliquis exterius pœnam subit pro offensa quam fecit;

<sup>115</sup> *Commentarii in tertiam partem S. Thomæ, loc. cit., p. 463.*

<sup>116</sup> Voir plus haut, p. 10.

<sup>117</sup> Voir plus haut, p. 12.

<sup>118</sup> Voir plus haut, p. 10.

<sup>119</sup> *Defensiones Theologiæ, loc. cit., p. 305.*

<sup>120</sup> *Ibid.*

secundo in hoc quod cavet in futurum ne similis offensa ab eo fiat; et hæc duo oportet quod homo in corde exhibeat per pœnitentiam: primo dolorem cordis pro malis quæ fecit; secundo propositum de cetero talia non committendi <sup>121</sup>. »

Quant à savoir si l'intention de réparer est un acte bien distinct de la douleur de la faute, nous nous prononçons ainsi que Capréolus, en faveur de l'absence de distinction entitative; mais d'après nous, la peine (ou la réparation par la peine) n'est pas, comme l'affirme le prince des thomistes, un simple moyen, « id quod est ad finem <sup>122</sup> », ordonné à la douleur, comme à sa fin; cette réparation est au contraire, nous l'avons vu <sup>123</sup>, la cause finale qui oriente par le dedans la haine et la douleur et les dirige toutes entières vers l'expiation du péché et la restauration des droits divins.

g) *Haine, douleur, propos de ne plus pécher: Bellarmin.*

Il ne nous reste plus qu'à porter un jugement sur l'opinion de saint Robert Bellarmin. Tout d'abord c'est en vain que ce docteur invoque à son appui le témoignage des pères du concile de Trente. En effet, ceux-ci pouvaient fort bien inclure dans leur définition du repentir, outre l'essence, une simple propriété. Or, d'après saint Thomas, le propos de ne plus pécher n'est qu'une propriété du repentir et n'appartient pas à l'essence métaphysique de la contrition: « Et ideo actus ejus [ pœnitentiæ ] principalis, scilicet contritio, secundum suam speciem respicit tantum peccatum præteritum. Sed ex consequenti respicit peccatum futurum, secundum quod habet aliquid de actu prudentiæ adjunctum <sup>124</sup>. » Ainsi, dans la définition du repentir, par le concile de Trente, le propos de bien vivre peut très bien figurer à titre de simple propriété.

Réfutons maintenant la preuve de raison théologique, formulée par saint Bellarmin <sup>125</sup>. Sans doute, nous l'admettons, de même que la haine du péché commis implique virtuellement l'intention de bien vivre, ainsi le propos efficace de bien vivre contient implicitement la haine et la douleur de la faute passée. Mais là s'arrête pour nous

<sup>121</sup> *Comm. in lib. IV Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 1, q<sup>a</sup> 6, sol. 6.

<sup>122</sup> *Defensiones Theologiæ*, loc. cit., p. 305.

<sup>123</sup> Voir plus haut, p. 18.

<sup>124</sup> *Suppl.*, q. 2, a. 4.

<sup>125</sup> Voir plus haut, p. 11.



la parité; la douleur réparatrice du péché est en effet, à la différence du propos de bien vivre, une partie intrinsèque du sacrement de pénitence. Or, une partie intrinsèque d'un sacrement ne saurait être suppléée par et dans une autre. En conséquence, si pour être justifié au saint tribunal, il suffit parfois d'avoir une haine et une douleur explicites du péché non accompagnées d'un propos formel de bien vivre, il ne s'ensuit pas qu'en vue d'une absolution valide, il puisse parfois suffire d'un propos explicite de bien vivre, non accompagné de la haine et de la douleur formelles du péché commis. Ainsi croule l'argument théologique du saint docteur et nous maintenons contre celui-ci que le propos de de plus pécher n'appartient pas à l'essence métaphysique du repentir.

#### CONCLUSION.

Aux dernières lignes de notre étude, nous croyons avoir établi que le constitutif formel du repentir n'est pas un assemblage de deux ou trois éléments pénitentiels, mais que c'est, au contraire, un seul acte de volonté, à savoir l'intention ou le propos de réparer l'injure faite à Dieu: « Et proprius ejus [ pœnitentiæ ] actus est propositum emendandi Deo quod contra eum commissum est <sup>126</sup>. »

Toute notre argumentation tant directe qu'indirecte repose sur ce fameux axiome: « Habitus cognoscuntur per actus et actus per objecta <sup>127</sup>. » Il ne nous a donc pas suffi d'admettre, avec la plupart des auteurs susmentionnés, que la vertu de pénitence est spécifiée par la réparation, comme par son objet. Mais c'est en fonction de ce même objet, que nous avons de plus étudié l'acte primaire et formel de la pénitence et que nous l'avons défini: une intention ou un propos de réparer l'injure faite à Dieu: « Oportet quod pœnitentia consistat in emendatione offensæ voluntarie assumpta et talis qualis Deo competit. <sup>128</sup>. » Avec saint Thomas, nous avons vu cette intention de réparer ou cette réparation volontaire s'exécuter d'abord dans l'intimité de l'âme, par les sentiments mêmes du cœur: « Ita Deo, qui in tuetur cor, oportet quod incipiat recompensatio fieri in ipso cordis

<sup>126</sup> III<sup>a</sup>, q. 85, a. 4.

<sup>127</sup> II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 4, a. 1.

<sup>128</sup> *Comm. in lib. IV Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 1. q<sup>a</sup> 6, sol. 6.

affectu <sup>129</sup>. » Ces sentiments sont en premier lieu la douleur que l'âme éprouve d'avoir offensé Dieu, et en second lieu le propos de ne plus récidiver: « Et hæc duo oportet quod homo in corde exhibeat per pœnitentiam: primo dolorem cordis pro malis quæ fecit; secundo propositum de cetero talia non committendi <sup>130</sup>. »

Parmi les autres textes de l'Aquinate, citons de nouveau celui qui devrait, nous semble-t-il, faire l'accord entre les tenants du repentir-haine (*displacentia*) et ceux du repentir-douleur (*dolor*) et rallier à notre opinion les suffrages des uns et des autres: « Dolor ejus [ pœnitentis ] est displacentia seu *reprobatio facti præteriti cum intentione removendi sequelam ipsius, scilicet offensam Dei et reatum pœnæ* <sup>131</sup>. » Puisque le Docteur Angélique va jusqu'à définir la douleur du pénitent par le déplaisir et la haine, les théologiens qui optent pour le repentir-douleur ne devraient pas adjuger plus longtemps à la douleur de la faute, un rôle formellement pénitentiel qu'ils refusent à la haine et à la détestation du péché. D'autre part, les tenants du repentir-haine ne triompheraient pas pour autant; Saint Thomas affirme, en effet, dans le texte en question, que le déplaisir lui-même est en définitive une rétractation du passé, un vouloir de justice et une intention de réparer. Ainsi l'attitude formelle du pénitent s'exprime par un « re-probo », qui est équivalentement un « je répare ».

Ajoutons enfin que notre distinction entre l'élément matériel du repentir, ou la haine et la douleur, et l'élément formel, ou le propos de réparer, a aussi l'avantage de correspondre à une distinction d'ordre plus général: celle qui existe au sein de toute satisfaction <sup>132</sup> entre l'élément générique ou la peine, et l'élément spécifique ou la libre volonté de réparer le péché personnel ou celui des autres: « Unde macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divinæ justitiæ acceptet, ut scilicet vel ipse sibi spontaneus pœnam assumat in recompensationem culpæ præteritæ, vel a Deo illatam patienter sustineat: utroque enim modo pœna rationem satisfactionis habet <sup>133</sup>. »

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> III<sup>a</sup>, q. 85, a. I, ad 3.

<sup>132</sup> Voir plus haut, p. 23.

<sup>133</sup> I<sup>a</sup>-II<sup>m</sup>, q. 87, a. 6.

Quelle n'est donc pas la richesse, l'ordre, la beauté de l'acte de contrition ! Celui-ci, en effet, implique d'une part une multiplicité matérielle d'opérations, comme la haine et la douleur de la faute, l'intention de réparer l'injure faite à Dieu ; mais il se présente d'autre part avec le caractère d'une stricte unité formelle, la réparation étant à la fois la cause formelle qui spécifie la haine et la douleur de l'offense, et la cause finale qui oriente par le dedans cette détestation et cette tristesse et les dirige tout entières vers l'expiation du péché et la restauration des droits divins. Cette beauté de l'acte de contrition, elle resplendit enfin grâce à la charité, cette forme extrinsèque du repentir parfait, cette reine des vertus qui mène tout l'homme, tout le chrétien.

Louis-N. BOUTIN, o.m.i.

# *The Doctrine of Christian Solidarity in the Epistles of Saint Paul*<sup>1</sup>

---

Whatever merit can be claimed for what follows herein, it is certainly not the merit of fundamental originality; for, aside from the fact that any "original" theorizing in theology must, at this late date, almost of necessity smack of error or at least of dangerous novelty, it is definitely our intention to present, in systematic and convenient form, only the doctrine of Saint Paul concerning a basic point, not only of Pauline theology as such, but of Christian doctrine. Just that, and nothing more. For that reason we make no references to other parts of Sacred Scripture except, perhaps, here and there in order to clarify the meaning of the Pauline texts studied. And for the same reason patristic and later theological speculation, amplification, and application of the Pauline doctrine has no place in this discussion except, again, insofar as it serves to assist us in understanding Saint Paul.

The doctrine we propose to outline from Saint Paul is that of "Christian Solidarity", the doctrine that all Christians are one in Christ,<sup>2</sup> that from Him is derived their life,<sup>3</sup> their strength,<sup>4</sup> their adoption as sons of God,<sup>5</sup> their power to please God,<sup>6</sup> their hope

<sup>1</sup> An extract (adapted) from a thesis bearing the same title presented to the Faculty of Sacred Theology of the Catholic University of Ottawa (Canada), in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Sacred Theology. The extract consists of the first chapter (Introduction) and the last (Conclusion: Synthesis), both adapted somewhat, the latter by the inclusion of some matter from the body of the dissertation.

<sup>2</sup> Cf. Gal. 3, 28.

<sup>3</sup> Cf. Eph. 2, 5; Col. 2, 13.

<sup>4</sup> Cf. Phil. 4, 13.

<sup>5</sup> A very common notion. Cf., for example, Rom. 8, 17.

<sup>6</sup> Cf. Heb. 11, 6: "[ . . . ] without faith it is impossible to please God." The

of glory.<sup>7</sup> Even a cursory reading of the Epistles will readily disclose the fact that this doctrine is central to all of Saint Paul's thought, nor has this fact, to be sure, escaped the notice of the many divines who have, in every age, written on Saint Paul.<sup>8</sup> It may very well be objected, therefore, that the present study is superfluous, since it must of necessity go over ground that has been covered very well by others far better prepared for the task than the present writer. To this objection, which is very well taken, we can only reply, in extenuation, if not justification of our work, in the first place, that the doctrinal riches to be found in the Epistles of Saint Paul are too great ever to be fully exhausted by any number of commentaries of studies. More than that, however, we dare to express the hope that the present study will not be found entirely useless or superfluous, if only by reason of the fact that it essays to examine practically *all* of the texts in the Epistles of Saint Paul which have a direct bearing on the subject under discussion.<sup>9</sup> Of these we have found about one hundred and fifty, scattered throughout all of the fourteen canonical Epistles.<sup>10</sup>

For the most part, the present essay represents, in somewhat expanded form, the conclusions arrived at as a result of our more or less detailed examination of the Pauline texts just referred to. At least the more important and more significant among them will be found referred to, some of them many times.

The doctrine of which we shall speak in these pages is most fully developed in the writings of Saint Paul — so much so, in fact,

text does not, to be sure, directly refer to the fact that our power to please God comes from Christ, but it is cited because it so intimately joins faith and the pleasing of God together, and because faith is, for Saint Paul, and faith *in Christ*, the solid basis of all justification. Cf. Rom. 1, 17; Gal. 3, 11.

<sup>7</sup> Cf. The whole of the first chapter of Ephesians.

<sup>8</sup> For a very excellent summary of the salient points in the teaching of Saint Paul, cf. Fernand PRAT, S.J., *The Theology of Saint Paul*, Vol. II (London, Burns Oates, 1939), pp. 3 ff., "The Definition of Paulinism."

<sup>9</sup> As far as we know, the only really pertinent texts we have not considered (in the body of the dissertation, not reproduced here) are some of the occurrences of such frequent expressions as "In Christ Jesus", which is found, according to Vosté (*Commentarius in Epistolam ad Ephesios*, Romæ, Libreria de Collegio Angelico, etc., 1932, p. 6) some seventy-nine times in the "Captivity" Epistles alone.

<sup>10</sup> Many, if not all of these texts will be found referred to in the footnotes of the "summary" which follows this introduction.

that it may well be considered an integral and very important part of the specifically *Pauline* teaching. But the fact that we call this doctrine Pauline must by no means be allowed to lead us into the error of those who would so distort the personal and individual character of Saint Paul's contribution to the evolution of Christian doctrine as to make him the real founder of historical Christianity as we know it.<sup>11</sup> It is a contention which the Apostle himself would vehemently deny, for the chief — and only — corner-stone is Christ Jesus.<sup>12</sup> The fact is, of course, that the germs of the doctrine are to be found even in the Old Testament, and more especially in the Synoptic Gospels. In reading Saint Paul, for instance, how often are we reminded of the words of our Savior recorded by Saint Matthew: "I was hungry and you gave *me* to eat . . . as long as you did it for one of these, the least of my brethren, you did it for me."<sup>13</sup>

It is, however, in the Acts of the Apostles that we see our doctrine most clearly foreshadowed, as it were.<sup>14</sup> For it is in the Acts that we see the birth and early development of the Church, the Body of Christ, which is nothing but the Kingdom of God that looms so large, particularly in the Gospel according to Saint Matthew. And it is in the Acts that we can read the record of Saint Paul's miraculous conversion, when he heard those words which were so profoundly to change his whole life: "Saul, Saul, why dost thou persecute me?" and, "I am Jesus, whom thou dost persecute."<sup>15</sup> We are not told very

<sup>11</sup> Cf. PRAT, *op. et loc. cit.*

<sup>12</sup> Cf. Eph. 2, 20.

<sup>13</sup> Matt. 25, 35.40 (Confraternity Ed.). All the quotations from the New Testament, except where otherwise noted (as here) are from the *Westminster Version* (Longmans, 1931, etc.). For an excellent brief discussion of the whole matter of the "pre-Pauline" Scriptural presentation of the Mystical Body of Christ, cf. Emile MERSCH, S.J., *The Whole Christ* (Milwaukee, Bruce 1938), pp. 21-84.

<sup>14</sup> We intentionally omit here any reference to the Gospel of Saint John, in which a very complete presentation of this same doctrine is to be found, especially in the discourse after the Last Supper (cc. 14 ff.); because, at least from the standpoint of composition, John is certainly much later in time than any of the Pauline Epistles. The *written* Gospel of John, therefore, could have had no influence on Saint Paul. As for Saint John's *oral* teaching and its possible influence on Saint Paul, that is an entirely different question and one clearly beyond the scope of this discussion.

<sup>15</sup> The account of the conversion of Saint Paul is repeated in Acts twice: 22, 7-10; 26, 14-18. Camerlynck and Vander Heeren (*Commentarius in Actus Apostolorum*, Brugis, Carolus Beyært, 1923; pp. 205 ff.) devote an excellent *excursus* to the

much about the immediate effect of these words on Saul, the fire-eating persecutor of Christians, or how deeply he penetrated into their meaning at that dramatic moment; but we do know, from his subsequent apostolic career and from his writings, that these words of Christ provided him with an inexhaustible mine from which he drew, in his meditations for the rest of his life, a not inconsiderable part of the riches of his doctrine. In fact we can say that just about every text that we shall refer to herein is either a variation on this theme or a development of it.

It was this vision that made him [Paul] an Apostle, an official witness of the risen and living Christ; it gave him his message, with the peculiarities it presents; it is always at the heart of his preaching. In his instructions as well as in his controversies the Apostle is simply paraphrasing Christ's own words: "I am Jesus, whom thou dost persecute." As he was called to the apostolate by a manifestation of the Mystical Christ, so he becomes the Apostle of this Mystical Christ.<sup>16</sup>

In the discourses of Saint Paul recorded in the Acts of the Apostles already we find at least an indication or two of the direction which his thought will take in its more fully developed form in the Epistles. Thus, in the discourse at Pisidian Antioch, he concludes, "Be it known to you therefore, brethren, that remission of sins through him [Christ] is proclaimed to you, and in him everyone that believeth is justified from all those things from which ye could not be justified by the Law of Moses."<sup>17</sup> Commenting on these verses Camerlynck and Vander Heeren remark:

Apostolus his primum enuntiat *magnum illud doctrinae suae caput*, quod tam saepe in Epistolis suis, praesertim *ad Rom.* et *ad Gal.* exponet: a) in *Christo solo* inveniri remissionem peccatorum et justificationem, non in *Lege veteri*; b) *fidem autem conditionem esse sine qua non* seu essentialiter requisitam ut ista salus obtineatur; ac tandem c) eam *omnibus* hominibus offerri. Cf. praesertim *Rom.* 1, 16 s.<sup>18</sup>

known God whom he has come to preach to his hearers. He then goes

In the celebrated discourse on the "unkown god" delivered on the Areopagus in Athens, Saint Paul announces that it is this un-

question of Saint Paul's conversion, dealing, among other things, with the problem of reconciling the apparent discrepancies between the three accounts. Cf. also the *Westminster* notes in loco.

<sup>16</sup> MERSCH, *op. cit.*, p. 86.

<sup>17</sup> Acts 13, 38-39.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 253.

on to say, "Not that he is far from any one of us; for in him we live and move and have our being", as also some of your poets have said, 'For we are his very offspring'." <sup>19</sup> The Apostle here, to be sure, is speaking directly about God, and not explicitly of Christ, <sup>20</sup> but, considering the text in the light of the developed doctrine of divine adoption, it does not seem too far-fetched to suppose that, if he had not been interrupted at his reference to the resurrection of Christ almost immediately afterwards, he would have gone on to explain in more detail just how it is that we are or become "God's offspring", as he certainly does in the Epistles. <sup>21</sup>

This is not all, to be sure, that we can find in the Acts of the Apostles that has a bearing on the subject of our discussion, but it seems enough at least to show that in the oral discourses of Saint Paul preserved by Saint Luke there are clear indications of the doctrine which has come to be called "Pauline". And the fact that this same doctrine is to be found, more or less fully developed, albeit in a different way, in the Gospels themselves is sufficient vindication for the confident assertion made by all Catholics and not a few non-Catholics that the so-called "Gospel of Paul" is nothing more or less than the undiluted Gospel of Christ. <sup>22</sup>

But one point remains for explanation before we embark on our summary of the doctrine of Christian Solidarity as found in Saint Paul's Epistles. It is the matter of the title we have chosen for this discussion. Why do we refer to "Christian Solidarity" and not to

<sup>19</sup> Acts 17, 27-28.

<sup>20</sup> "Porro, verba illa ad *ordinem supernaturalem accommodare* possumus, eorumque sensus *mysticus* miram habet altitudinem et veritatem. Per gratiam enim sanctificantem, magis quam per naturæ conditionem, *in Deo vivimus, et movemur, et sumus*; in Deo [ in Christo ] sumus, sicut palmes in vite, sicut membra in corpore; Deus autem [ Christus ] est in nobis, ut nos vivicet, sanctificet in terris, et glorificet in cælis. Quamobrem oportet ut in vita spirituali nos cum ipso perfectissime jungamus; igitur omnes cogitationes et affectus, omnia verba et opera sint *per Deum, in Deo, ad Deum*: quod ut fiat, mediatorem habemus Christum; ipse enim est *Via, Veritas et Vita*. 'Movemur, ait S. Ambr. (*De bono mortis*, cap. ult.), in Deo, quasi in *via*; sumus, quasi in *veritate*; vivimus, quasi in *vita æterna*.' S. autem Cypr. (*lib. de Bapt. Christi*) Pauli verba profundiore ratione perscrutatur, cum ea ad tres Personas ss. Trinitatis refert: *In Patre, ait, sumus; in Filio vivimus; in Spiritu s. movemur et proficimus*" (CAMERLYNCK and VANDER HEEREN, *op. cit.*, p. 308).

<sup>21</sup> Cf., for example, Rom. 8, 15-17.

<sup>22</sup> Cf. PRAT, *op. et loc. cit.*



the "Mystical Body of Christ"? The latter term is, of course, much more familiar, and especially since the publication of the magnificent encyclical of Pope Pius XII,<sup>23</sup> it enjoys a sort of official sanction. The fact is, as the sequel will show, we shall have occasion to refer to the "Mystical Body", but we beg leave to insist that the Mystical Body is not precisely what we wish to investigate in Saint Paul. Our scope is somewhat narrower than that. Or, rather, it is the Mystical Body considered from a particular point of view — namely, that of the members of that Body. Thus, for instance, we shall have little or nothing to say *ex professo* of the *person* of Christ, or of His divinity. The Catholic teaching on these very basic points, so admirably dealt with by Saint Paul,<sup>24</sup> will be more or less taken for granted as the necessary foundation for everything we have to say. What we are more immediately concerned with here is Christ's communication of Himself to His members, and the consequences of that communication, both for the individual Christian and for the Church at large. In a word, the subject matter of our discussion is Saint Paul's teaching that *in Christ* "we live and move and have our being".

Grace, we are frequently reminded, presupposes nature, and is built upon it. It is not the destruction of nature but rather its perfection, the realization of what are called its "obediential" potentialities. And so it is with the doctrine of Christian Solidarity, for the sense of community on which it is, in a way, based is clearly co-natural to the human person. It is only here and there, at this or that comparatively short period of human history that men, or any considerable group of them, have seemed to lose sight of their innate need for and tendency toward social living. In the time and world of Saint Paul, this very human group spirit was as markedly pronounced as it ever has been anywhere or at any time. The three great cultures that contributed to the formation of Saint Paul each had its own peculiar expression of this same basic human need. The Jews, probably, had the strongest feeling of "togetherness", based on the deep-seated conviction of their election by God to be peculiarly His People; but the Greeks, with their far from ignoble ideal of the

<sup>23</sup> June 29, 1943.

<sup>24</sup> Especially in Colossians and Hebrews.

*polis* with all that word implied, and the Romans, who looked on their state as a *res publica*, the almost tangible embodiment of the *populus* which constituted it, were hardly inferior to the Jews in fostering the same notion of "togetherness".

The idea of solidarity, then, is one which Saint Paul was able to formulate, not out of the thin air of mere speculative imagination, but out of the very real and definitely palpable atmosphere of his own age and his own world. And who would deny that the very currency of this idea of solidarity, which in an ennobled form was to provide the basis for so much of distinctively Christian thought and practice, is a very important aspect of the "fullness of time" of which the Apostle makes so much? <sup>25</sup>

Christ came into the world to do the will of His Father, <sup>26</sup> who is the ultimate source of all things. <sup>27</sup> This will of the Father finds its expression in Christ, <sup>28</sup> who is "the flashing forth of his glory, and the very expression of his being". <sup>29</sup> It is the Son of God who is the exemplary cause of all creation <sup>30</sup> and who, by the will of the Father, is to be also the center of that reconciliation to God <sup>31</sup> which is so aptly referred to as the "new creation", <sup>32</sup> so that solely through Him all men might once more "have access to the Father". <sup>33</sup> God it was who sent His Son into the world, <sup>34</sup> that, through Him, He might call men to sanctity <sup>35</sup> and confer the life of Christ on them. <sup>36</sup> The victory, then, which men enjoy, is owing to God the Father, <sup>37</sup> who raised Christ from the dead. <sup>38</sup> The consequence of all this is the establishment of the Church in God and the Lord Jesus Christ, <sup>39</sup>

<sup>25</sup> Cf. Gal. 4, 4; Eph. 1, 10.

<sup>26</sup> Cf. Heb. 10, 9.

<sup>27</sup> Cf. I Cor. 8, 6.

<sup>28</sup> Cf. I Thess. 5, 18.

<sup>29</sup> Heb. 1, 6.

<sup>30</sup> Cf. Eph. 2, 10.

<sup>31</sup> Cf. II Cor. 5, 18-19; Rom. 5, 10-11.

<sup>32</sup> Cf. II Cor. 5, 17; Gal. 6, 15.

<sup>33</sup> Eph. 2, 18.

<sup>34</sup> Cf. Gal. 4, 4; II Cor. 2, 17.

<sup>35</sup> Cf. II Tim. 1, 9; Gal. 1, 6; Rom. 1, 6-7; Eph. 1, 3-4.

<sup>36</sup> Cf. I Cor. 1, 30.

<sup>37</sup> Cf. I Cor. 2, 14; 15, 57.

<sup>38</sup> Cf. Col. 2, 12.

<sup>39</sup> Cf. I Thess. 1, 1.

and God manifests Himself to be what He is indeed: the "one God and Father of all, who is above all and throughout all and in all".<sup>40</sup> It is the Father who assumes the initiative in the whole process which we are concerned with, and it is He who at last brings it to perfect accomplishment.<sup>41</sup>

If we look on the whole drama of salvation as a tremendous play, we can regard the "initiative of the Father" more or less as a sort of "Prologue in heaven", wherein the whole action is, as it were, unfolded in the divine plan by anticipation. There is also a "prologue on earth", and this is the sordid, but at the same time consoling, story of the Fall of man: "by reason of the offence of one man death hath reigned through the one man"<sup>42</sup> because "the wages of sin is death".<sup>43</sup> The story is sordid because it is the melancholy tale of the progressive enslavement of the lord of creation to a mere negation, sin.<sup>44</sup> The story is, on the other hand, full of consolation, because it was the sinful state of humanity that excited the loving-kindness of God to send us His Son to rescue us<sup>45</sup> and make us die to sin.<sup>46</sup> In a word, "where sin hath been multiplied, grace hath abounded yet more".<sup>47</sup>

These two "prologues" having, as it were, "set the stage", the curtain rises on the first act of the great drama, which shows us man groaning under the yolk of the Law, which was "added for the sake of transgressions",<sup>48</sup> and which was of itself powerless to effect any essential amelioration of the sorry state of the children of Adam.<sup>49</sup> Even the Gentiles, who had their own law, that of reason, were by that very law yoked to sin.<sup>50</sup> But God did not forget His purpose, but, "when the fulness of time came, [ He ] sent forth his Son, born of

<sup>40</sup> Eph. 4, 6.

<sup>41</sup> The expression "the initiative of the Father" is borrowed from PRAT, *op. cit.*, II, p. 77 ff.

<sup>42</sup> Rom. 5, 17.

<sup>43</sup> Rom. 6, 23; cf. also 8, 11.

<sup>44</sup> Cf. Eph. 2, 3; I Cor. 7, 22; Rom. 6, 6; 7, 24-25; Heb. 2, 15.

<sup>45</sup> Cf. I Thess. 1, 10; Rom. 5, 7-11; 6, 6; Col. 1, 13.

<sup>46</sup> Cf. Rom. 6, 2, 11.

<sup>47</sup> Rom. 5, 20.

<sup>48</sup> Gal. 3, 19.

<sup>49</sup> Cf. Gal. 2, 21; Phil. 3, 9.

<sup>50</sup> Cf. Rom. 1, 18-32.

a woman, born under the Law, to ransom them that were under the Law".<sup>51</sup> The heavenly Father had from all eternity decreed that His miserable creatures should not remain estranged from Him, but that they should be reconciled to Him *in Christ*.<sup>52</sup> So the Son of God, in obedience to His Father's will, became man, to effect the deliverance that the Law was powerless to bring about.<sup>53</sup> Thus, at long last, is God's grace "manifested by the appearing of our Saviour Jesus Christ".<sup>54</sup>

The Son of God is, by His divine nature, "first-born before every creature",<sup>55</sup> but He takes on human nature also that He might become the "first-born among many brethren",<sup>56</sup> and then, through His saving death and resurrection, the "first-born from the dead".<sup>57</sup> Thus He can serve as the foundation<sup>58</sup> of that structure which is the "assemblage of the first-born registered in heaven".<sup>59</sup>

Before going on, it might not be out of place to say a word or two about this word "first-born". In the passages just referred to, we see it used four times, but each time in a sense somewhat different. It seems pretty well agreed that the first of these four expressions, "first-born before every creature" means, as Origen says,<sup>60</sup> that Christ is "ingenitum et omni genita natura prius natum", or, in other words, that He is the Word of God, "begotten before all ages". But, as Père Prat goes on to say:

"First-born of every creature" has nothing in common with "first-born among the dead." His glorious resurrection being a kind of birth to a new life, Jesus Christ, who enters into this life of glory before all others, is justly called the "first-born of the dead," or, again, the "first-fruits of those who sleep." Although more highly esteemed than the rest of the harvest, the firstfruits are not different in kind. Thus Christ, although exalted incomparably above those whom he associates with him

<sup>51</sup> Gal. 4, 4-5.

<sup>52</sup> Cf. II Cor. 5, 19; Eph. 1, 10.

<sup>53</sup> Cf. II Cor. 8, 9; Heb. 2, 14-15.

<sup>54</sup> II Tim. 1, 9-10.

<sup>55</sup> Col. 1, 15.

<sup>56</sup> Rom. 8, 29.

<sup>57</sup> Col. 1, 18; cf. also I Cor. 15, 20.

<sup>58</sup> Cf. I Cor. 3, 11; Eph. 2, 20.

<sup>59</sup> Heb. 12, 23.

<sup>60</sup> *Contra Celsum*, 6, 17; quoted in ZORELL, *Novi Testamenti Lexicon Græcum* (Paris, Lethielleux, 1911), s.v. Πρωτότοκος

in his triumph, does not the less belong to the category of the resurrected. The appellation of "first-born among many brethren" is justified in the same way. Sanctifying grace confers upon us the divine adoption as sons. Thenceforth the beloved Son deigns to receive us as brothers, and we truly share with him, although only by analogy, this title of sons of God.<sup>61</sup>

Moreover, it seems to us, the expression, "assemblage of the first-born registered in heaven", does not apply merely to the first Christians, as some would have it, "utpote quos primos e genere humano Deus nactus sit filios",<sup>62</sup> but rather to all Christians, who, because they are united to Christ, who is the "first-born" *par excellence*, "have the right of primogeniture as compared with the rest of men. Even though they are not yet in heaven, their names are inscribed there."<sup>63</sup> And one reason for this is that the word "first-born" practically always in the New Testament connotes the notion of "beloved", since it is natural, especially under a system of primogeniture, for the firstborn to be the object of special affection on the part of his parents. But more of this idea of divine adoption later. To return to the consideration of our "drama of salvation", we repeat that Christ is the cornerstone of the whole structure.

All men were slaves to sin, as we saw in the "prologue", and this because of their carnal descent from fallen Adam.<sup>64</sup> In two places in his Epistles<sup>65</sup> Saint Paul develops in some detail the idea of human solidarity with Adam, comparing and contrasting it with Christian Solidarity with Christ. In the First Epistle to the Corinthians the two kinds of solidarity are simply contrasted, whereas in the Epistle to the Romans the typology of Adam is presented positively as well as negatively. In the former Epistle the emphasis is on the fact that Adam "became 'a living soul'",<sup>66</sup> and that the "natural body" derives

<sup>61</sup> *Op. cit.*, I, pp. 290 f.

<sup>62</sup> ZORELL, *op. et loc. cit.*

<sup>63</sup> *Westminster* note on Heb. 12, 23.

<sup>64</sup> Cf. I Cor. 15, 22.

<sup>65</sup> I Cor. 15, 44-49; Rom. 5, 12-21.

<sup>66</sup> In using the expression "a living soul" saint Paul seems to be referring to Adam in such a way as to prescind from his supernatural gifts. That this is so is indicated by the expression itself, which is reminiscent of Gen. 2, 7 (the text cited by Saint Paul). The same expression is applied in Genesis to Adam and to various members of the lower orders of creation in vv. 20, 21, 24, and 30 of the same chap-

from Adam, who was "from the earth, earthly". Christ, on the other hand, is a "live-giving spirit", and it is from this "spiritual" or "pneumatic" Christ that the "spiritual body" derives. In the Epistle to the Romans, however, we are given not only the contrasts between Christ and His type, but also the likenesses. There are three of each:

The first analogy refers to a *fact*: the introduction of sin into the world and universal diffusion of sin and death on the part of Adam, and of justice and life on the part of Christ. Quite a long parenthesis, explaining that all men die in Adam since all have sinned in Adam, disturbs the parallelism a little; but the typological connection, recalled by a word (τύπος), is none the less clear. The second analogy concerns the *manner*: the union of solidarity, which exists between the entire race and its respective heads, without regard to the number of individuals represented. The third analogy relates to the meritorious *cause*; here the obedience of Christ, there the disobedience of Adam; one has made all men sinners, as the other will constitute them just. Side by side with the analogies stand the contrasts. The first opposes the *instruments* to each other: sin and grace, but good proves superior to evil, and grace is more powerful to save than sin is to destroy. The second compares the *effects*: here only one sin which is transmitted, there one single act of grace which effaces and atones for innumerable sins; there is an evident excess in favour of grace. The third contrasts the *persons*: on the one hand, only a man; on the other, Jesus Christ, whose name is above every name.<sup>67</sup>

Since, therefore, the state of sin was acquired through solidarity with the "earthly man", so the deliverance from this state must be accomplished through solidarity with the "spiritual Man".

"Christ Jesus came into the world to save sinners."<sup>68</sup> He is preeminently the Redeemer, the Savior: "In him we have redemption through his blood, the forgiveness of our transgressions, according to the riches of his grace."<sup>69</sup> This redemption is, to be sure, the direct result of the vocation of God,<sup>70</sup> but it must always be emphasized that it is accomplished *solely* in Christ, "whom God hath set forth a propitiation by his blood, to have effect through faith, unto

ter. This seems conclusive evidence that the sacred author, in using the expression "a living soul", means to designate "natural man", an *ens rationis*, to be sure, but one certainly with a solid *fundamentum in re*, because man, by his nature is of the same order as the brute beasts, with the added specification of rationality and all that it implies. Grace, which *essentially* elevates man above his fellow creatures, is supernatural in the strictest sense.

<sup>67</sup> PRAT, *op. cit.*, II, pp. 176 f.

<sup>68</sup> I Tim. 1, 15; cf. also Tit. 2, 14; Heb. 1, 3.

<sup>69</sup> Eph. 1, 7.

<sup>70</sup> Cf. Rom. 8, 30.

the showing forth of his justice".<sup>71</sup> "Redemption" in Saint Paul seems regularly to retain its full etymological force, which is of deliverance through the payment of ransom.<sup>72</sup> The ransom is, of course, the blood of Christ; and the form which redemption takes is "justification",<sup>73</sup> the controversy over the nature of which has occasioned the spilling of such oceans of ink. It would take us very far afield to enter into this controversy, and it is not necessary, in any event, since the teaching of the Council of Trent is so clear on the matter:

[ . . . ] iustificatio [ . . . ] non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum, unde homo ex iniusto fit iusto et ex inimico amicus, ut sit *heres secundum spem vitæ æternæ*. (Tit. 3, 7.)<sup>74</sup>

This justification, then, since it is the communication to men of God's own "justness",<sup>75</sup> could not be conferred by the Law<sup>76</sup> or anything else, but only by Christ who actually *is* "wisdom God-imparted [ . . . ] and justness and sanctification and redemption".<sup>77</sup> In the context in which the text just quoted is found, Saint Paul has been speaking of the "great ones"<sup>78</sup> of the world, whose "wisdom" is merely specious. Because of their union with Him, however, who *is* Wisdom, the Word of God, Christians are really wise. And that this Divine Wisdom is not merely speculative is indicated by the words which are by Saint Paul put in apposition with "wisdom": "justness and sanctification and redemption." In these three words we might almost say that we have essence of Pauline soteriology. For Saint Paul "justness" or "justification" and "sanctification" seem to have about the same meaning.<sup>79</sup> At any rate, they find their source in God,<sup>80</sup> and come to men through Christ<sup>81</sup> by God's mercy.<sup>82</sup> It has

<sup>71</sup> Rom. 3, 24.

<sup>72</sup> Cf. PRAT, *op. cit.*, p. 432.

<sup>73</sup> Cf. Rom. 4, 25.

<sup>74</sup> Sess. VI, Cap. 7 (DENZINGER, 799).

<sup>75</sup> Cf. Rom. 3, 26.

<sup>76</sup> Cf. Gal. 2, 15-16. 21; Phil. 3, 9.

<sup>77</sup> I Cor. 1, 30.

<sup>78</sup> Cf. I Cor. 1, 27-28.

<sup>79</sup> Cf. I Cor. 1, 2; 6, 11.

<sup>80</sup> Cf. II Cor. 5, 21.

<sup>81</sup> Cf. Rom. 5, 1-2. 10. 17-18; Phil. 1, 11.

<sup>82</sup> Cf. Tit. 3, 5-7.

been suggested that "redemption" is put last of the triad because it comprehends what has gone before and is an abiding state.<sup>83</sup>

Seeing, therefore, that Christ is indeed "the author of eternal salvation",<sup>84</sup> and remains such forever,<sup>85</sup> it behooves us to turn next to a consideration of *how* men are enabled to enter into the salvation achieved by Christ the Savior. The "entrance", so to speak, can be compared to a double door, the two leaves of which are faith and baptism.

First faith. "Without faith it is impossible to please God",<sup>86</sup> because justification is by faith.<sup>87</sup> The word "faith" is extremely common in the works of Saint Paul. It occurs more than a hundred and seventy times. He is never tired, apparently, of insisting on the absolutely fundamental necessity of this virtue. Thus, he tells us that the whole life of the Christian rests on faith in Christ: "So far as I live now in the flesh, I live by faith in the Son of God."<sup>88</sup> God's promises are fulfilled through faith,<sup>89</sup> the propitiation of God's anger is accomplished through faith,<sup>90</sup> and men become sons of God by faith: "Ye are all through your faith sons of God in Christ Jesus."<sup>91</sup> To be really effective, however, faith must be united with charity: "[ . . . ] in Christ Jesus neither circumcision nor uncircumcision availeth anything, but faith working through charity."<sup>92</sup> Moreover, after the example of Christ's unswerving confidence in His heavenly Father, we must "run with patience the race which lieth before us, looking toward the author and finisher of faith, Jesus, who for the sake of the joy that lay before him endured the cross, despising shame, and

<sup>83</sup> Cf. Bernard ALLO, O.P., *Première Épître aux Corinthiens* (Paris, Lecoffre, 1934), p. 21: " 'Rédemption' n'a ici [ . . . ] un sens purement eschatologique; les fidèles l'ont déjà expérimenté; si ce mot arrive le dernier de tous, c'est probablement que ce concept embrasse les précédents, et que la rédemption met les rachetés dans un état qui doit se prolonger aux siècles des siècles."

<sup>84</sup> Cf. Heb. 5, 9; 10, 10.

<sup>85</sup> Cf. Heb. 7, 25; 9, 28.

<sup>86</sup> Heb. 11, 6. Cf. note 6 above.

<sup>87</sup> Cf. Gal. 3; Rom. 5, 1-2. 17.

<sup>88</sup> Gal. 2, 20.

<sup>89</sup> Cf. Gal. 3, 22.

<sup>90</sup> Cf. Rom. 3, 25.

<sup>91</sup> Gal. 3, 26.

<sup>92</sup> Gal. 5, 6; cf. also Eph. 4, 17-19; I Tim. 1, 14.



'hath taken his seat at the right hand' of the throne of God".<sup>93</sup> Which is to say that our faith must be strong and confident.<sup>94</sup> And joined to this faith must be a willingness to suffer with and for Christ<sup>95</sup> in order to share in His resurrection.<sup>96</sup> Saint Paul seems to have been the first to accord to Christians the name by which they are still most appropriately known, "the faithful in Christ Jesus",<sup>97</sup> because it is "in virtue of faith [ that ] we may [ hope to ] receive the promised Spirit".<sup>98</sup> With good reason, therefore, can the Apostle admonish all of us, in the person of the Colossians: "As then ye have received Christ Jesus the Lord, so walk in him, rooted and built up in him, and established in the faith, according as ye were taught, abounding in thanksgiving."<sup>99</sup>

The other leaf of the "double door" into the salvation is Baptism, since it is in Baptism that we put off the image of the old Adam and put on that of the New.<sup>100</sup> On the subject of baptism, certainly one of the most pregnant passages in Saint Paul is to be found in the Epistle to the Romans: "Know ye not that as many of us as were baptized unto Christ Jesus, we were baptized unto his death?"<sup>101</sup> Even though the Greek verb βαπτίζεω seems to have lost, even before Saint Paul, its strictly frequentative force ("to dip again and again"), it seems not unreasonable to maintain that here at least, as it does certainly in other places,<sup>102</sup> it should be regarded as retaining its primitive sense:

<sup>93</sup> Heb. 12, 1-3. Some would prefer to translate v. 2 (with Goodspeed, for example): "[ . . . ] who in place of the happiness that belonged to him, submitted, etc." For a defense of this interpretation, cf. CEULMANS, *Commentarius in Epistolas S. Pauli* (Mechliniæ, H. Dessain, 1933), p. 318. Most commentators agree, however, with the interpretation represented by the *Westminster* translation. For the case against Ceulmans and those who agree with him, cf. BONSIUVEN, *Épître aux Hébreux*<sup>4</sup> (Paris, Beauschènes, 1943), p. 498.

<sup>94</sup> Cf. Col. 1, 23; 2, 5; I Tim. 3, 13; Heb. 3, 14; 10, 22.

<sup>95</sup> Cf. Phil. 1, 29.

<sup>96</sup> Cf. Col. 2, 12.

<sup>97</sup> Eph. 1, 1.

<sup>98</sup> Gal. 3, 14.

<sup>99</sup> Col. 2, 6-7.

<sup>100</sup> Cf. I Cor. 15, 44-49; Gal. 3, 27.

<sup>101</sup> Rom. 6, 3.

<sup>102</sup> As in Mark 1, 9.

When St. Paul speaks of baptism in Christ, he seems clearly to be considering the mystical Christ as a sort of divine element, a supernatural atmosphere, into which we must be plunged. Indeed, in Rom. 6, 3, the consequence of baptism in Christ is that we are buried with him by baptism which is in his death, and that we are *σύνζυτοι* with him. Sanday is therefore right to paraphrase thus: "The act of baptism was an act of *incorporation* into Christ." . . . Col. 2, 12 (*consepulti ei in baptismo*) of immersion accounts very well for being "buried in baptism," but why "buried *with* him," if we are not "immersed in him?"<sup>103</sup>

Baptism, is, then, the means whereby is accomplished the mystical union between Christ and us. We must insist, however, that the word "mystical" in no way detracts from the *reality* of the union. Baptism is, to be sure, a symbol, but it is a *sacramental* symbol. As Saint Thomas says, "Quia sacramenta id quod significant efficiunt, ideo baptismus producit in nobis effectus mortis et resurrectionis Christi."<sup>104</sup> That Saint Paul has the saving death of Christ particularly in mind is indicated by his statement that we are baptized "into his death". Which is to say, we are incorporated into Christ not in any general, indefinite manner, but into Christ the Redeemer dying for the sins of the world.

But that is not all. The effects of Christ's death are perfected by His resurrection. The resurrection of Christ is the inevitable consequence of His death. And so it must be with us: "We are buried therefore with him through this baptism unto death, that as Christ was raised from the dead through the glory of the Father, so we also should walk in newness of life. For if we have become one with him in likeness of his death, why, then, we shall also be in likeness of his resurrection."<sup>105</sup> The symbolism of death and resurrection is admirably expressed in baptism by immersion, which Saint Paul seems to have had particularly in mind in writing this passage. But even in the other admittedly valid forms of the sacrament, this symbolism is not entirely lost. It is worthy of remark here that in this whole passage of Romans Saint Paul's purpose is fundamentally moral. He is giving his reader some compelling reasons for living virtuously. Christ's death culminated in His resurrection. Consequently, our

<sup>103</sup> PRAT, *op. cit.*, II, p. 462.

<sup>104</sup> Quoted in Patrick BOYLAN, *St. Paul's Epistle to the Romans* (Dublin, Gill, 1934), p. 97.

<sup>105</sup> Rom. 6, 4-5.

baptism-into-His-death,<sup>106</sup> is our initiation into a new life in which we are admonished to “walk”. Some, especially among the older commentators, have seen in the second of the two verses cited just above a reference to the general resurrection on the last day. Of this view Lagrange says:

Cette pensée est juste en elle-même, mais dans toute cette péricope, Paul n'a en vue que la vie actuelle des chrétiens. Le mot γάρ indique bien que loin de passer à une nouvelle idée, il revient à la résurrection qu'il avait supposée accomplie, pour confirmer ce qu'il vient de dire. Il admet sans hésiter que le baptême opère une véritable résurrection mystique (Col. 2, 12: Eph. 2, 5 s.). C'est de celle-là qu'il parle ici.<sup>107</sup>

Baptism, then, is the practical expression of faith in Christ<sup>108</sup> because it is the *effective* sign of assimilation to Christ precisely in His specifically redemptive work, His death, burial, and resurrection.<sup>109</sup> Christ provided the sacrament of regeneration<sup>110</sup> as *the* means for the initial sanctification of His Church, which He loves so much.<sup>111</sup> It is the first great outpouring of “that blood of springling which speaketh better than Abel”.<sup>112</sup>

So much for the double avenue by which we enter into Christ's salvation. What are the results of our entry therein? First of all we become co-participants of the promises which “were spoken to Abraham ‘and to his seed,’ [ . . . ] which seed is Christ”.<sup>113</sup> For, if we are Christ's, then we are the seed of Abraham — the beneficiaries of the promises made by God.<sup>114</sup> But Saint Paul is more

<sup>106</sup> “It seems best to take εἰς τὸν θάνατον immediately with δια τοῦ βαπτίσματος (not with συνετάφημεν). Possibly αὐτοῦ should be supplied after θανάτου from v. 3. The sense would be, then, that we have been buried with Him through the baptism-unto-death, or through the baptism-unto-His-death” (BOYLAN, *op. cit.*, p. 97). Lagrange admits that this construction is very natural, but he prefers to take εἰς τὸν θάνατον with συνετάφημεν, with special reference to the death *to sin* which baptism effects. He quotes St. Thomas: “Corporaliter aliquis prius moritur et postea sepelitur; sed spiritualiter sepultura baptismi causat mortem peccati.” In any event, however, we can use the expression “baptism-into-His-death” because it does accord with the *fact* of the matter.

<sup>107</sup> *Épître aux Romains*<sup>3</sup> (Paris, Lecoffre, 1922), p. 145.

<sup>108</sup> Cf. Col. 2, 12.

<sup>109</sup> Cf. Col. 2, 12; II Cor. 5, 14; Rom. 6, 3-5.

<sup>110</sup> Cf. Tit. 3, 5.

<sup>111</sup> Cf. Eph. 5, 25-26.

<sup>112</sup> Heb. 12, 24.

<sup>113</sup> Gal. 3, 16.

<sup>114</sup> Cf. Gal. 3, 29; Eph. 3, 6.

explicit than this. Through Christ we become the adopted sons of God.<sup>115</sup> Indeed, at the very foundation of the Christian religion is the most consoling doctrine that salvation is assured for Christians because they are the children of God. "As many as are led by the Spirit of God, these are the sons of God."<sup>116</sup> This is not necessarily to say that the indwelling of the Holy Spirit makes us Sons of God (although, as a matter of fact, His indwelling is the formal cause of that sonship),<sup>117</sup> but merely indicates the fact that those who do actually have the Spirit are actually the sons of God. The proof of this is given in the next verse: "For ye have not received the spirit of slavery, to be once more in fear, but ye have received the spirit of adoption, whereby we cry, 'Abba! Father!'"<sup>118</sup> And that we are thus right in addressing God as Father the Spirit confirms when He "beareth witness with our spirit that we are the children of God".<sup>119</sup> That this adoption as sons of God is an integral part of God's eternal plan for salvation Saint Paul clearly indicates when he writes to the Ephesians: "In love he [God] predestined us to be adopted as his sons through Jesus Christ, according to the good pleasure of his will, unto the praise and glory of his grace whereby he hath made us gracious in the Well-beloved."<sup>120</sup> And the obvious consequence of our adoptive sonship is that we should also be co-heirs with Christ: "And if children, heirs also: heirs of God, and joint-heirs with Christ — if, that is, we suffer with him, that with him we may also be glorified."<sup>121</sup> As just previously, so here Saint Paul uses the word τέχνα, rather than υἱοί. The words are, to be sure, practically synonymous, but the former more nearly expresses the notion of sonship *sensu strictissimo*.<sup>122</sup> In other words, it seems that Saint

<sup>115</sup> Cf. Gal. 3, 26; 4, 5-7; Rom. 8, 14-15.

<sup>116</sup> Rom. 8, 14.

<sup>117</sup> Cf. below, note 199.

<sup>118</sup> Rom. 8, 15; cf. also Gal. 4, 6.

<sup>119</sup> Rom. 8, 16.

<sup>120</sup> Eph. 1, 5-6.

<sup>121</sup> Rom. 8, 17; cf. also Gal. 3, 7; Eph. 3, 6.

<sup>122</sup> "Our Sonship to God is not a mere legal condition — for τέχνα expresses even more strongly than υἱοί genuine Sonship" (BOYLAN, *op. cit.*, p. 141). Lagrange is only slightly less definite: "Le mot τέχνον n'est pas employé dans un autre sens que υἱός (v. 14); même alternance vv. 19 et 21. Mais cette alternance même prouve

Paul wants to convey the idea that our "adoption" by God results in a Father-son relationship which is considerably more than a mere legal fiction, which would be the case if the analogy between our divine adoption and adoption according to Roman law were perfect. Saint Peter puts the case even stronger when he says that we are made "partakers of the divine nature".<sup>123</sup> The adoption, then, is something much more than merely juridical, but it is infinitely inferior to the natural sonship of the Second Person of the Blessed Trinity.

The consequence is drawn immediately: if we are sons, then we are heirs of God and co-heirs with Christ. As the natural Son of God, Christ is, of course, His "heir", which is to say that He has a congenital right to enjoy to the full all that God is and has. And we, by our incorporation into Him and by reason of our fellowship with Him, are co-heirs with Him. "Ici, [ says Lagrange ] où le Père est Dieu, il ne peut être question d'un héritage proprement dit qui supposerait la mort du Père."<sup>124</sup> The use of "heir" in this rather strange sense is explained by the analogy of the Hebrew *yārash*, which means not only to inherit, but also to occupy or possess.<sup>125</sup> It is doubtful whether the various Greek words connected with the idea of inheritance in profane usage conveyed this two-fold meaning, but certainly the idea of a "divine inheritance" was familiar from the frequent usage of the Old Testament. In any case, the idea is a perfectly valid analogy, *mutatis mutandis*. The very important "if" with which the verse concludes we shall consider in a moment. For the present, we remark only that, because we are co-heirs with Christ, we have, at least in hope,<sup>126</sup> a title to all things because we are Christ's, and "Christ is God's".<sup>127</sup>

The mention of the fact that we are "Christ's" naturally suggests the next point, which is that Christ is more than just our

que la filiation n'est pas purement juridique, puisque τέκνον signifie plus rigoureusement que υἱός la filiation naturelle (Zahn)" (*op. cit.*, p. 202).

<sup>123</sup> II Pet. 1, 4.

<sup>124</sup> *Op. cit.*, p. 203.

<sup>125</sup> Cf. ZORELL, *op. cit.*, s.v. κληρονομέω.

<sup>126</sup> Cf. Tit. 3, 7.

<sup>127</sup> Cf. I Cor. 3, 21-23.

Brother, He is also our Lord, for God "hath subjected all things beneath His feet",<sup>128</sup> and crowned Him with glory and honor.<sup>129</sup> He is the King into whose kingdom we have been transferred, having been delivered from the power of darkness.<sup>130</sup> But lordship is not just something that has been conferred on Him, it is a right which He has earned,<sup>131</sup> the power of subjection resides in Him.<sup>132</sup> Hence, "the freeman that hath been called is a slave of Christ",<sup>133</sup> but he is, nevertheless, still free with a freedom that is much more real and splendid than his old freedom, for "with freedom did Christ make us free".<sup>134</sup> So the Faithful are not only called by Christ, but they are "the called of Christ"<sup>135</sup> because they belong to Him.

The idea of our subjection to Christ is brought out in another way by Saint Paul when he compares our relationship to Him to that of a bride to her husband. Thus, in the course of the rather stern polemic of the latter part of the Second Epistle to the Corinthians,<sup>136</sup> the Apostle returns more than once to the fundamental consideration on which he has been insisting all along: the paramount importance of Christ and union with Him in the scheme of redemption. And in this he compares himself to a "bridesman", a fixture in oriental social life whose function it was to conduct the negotiations preliminary to a marriage. In the Old Testament Israel is frequently depicted as God's bride, of whose affections He is always jealous. Witness, for example, the common use of the notion of adultery in the figurative sense of idolatry, and the whole of the Canticle of Canticles. It is this idea that Saint Paul carries over and applies to the Church, which is the new Israel.<sup>137</sup> And in the espousals of the Church (of Corinth in the present instance, but the idea is of universal validity) to Christ, the Apostle, who acts as intermediary, is animated with God's own

<sup>128</sup> Eph. 1, 22.

<sup>129</sup> Cf. Heb. 2, 7.

<sup>130</sup> Cf. Col. 1, 13.

<sup>131</sup> Cf. Rom. 14, 7-9; Tit. 2, 13-14.

<sup>132</sup> Cf. Phil. 3, 20-21.

<sup>133</sup> I Cor. 7, 22.

<sup>134</sup> Gal. 5, 1 (Gr.); cf. also 2, 4.

<sup>135</sup> Rom. 1, 6.

<sup>136</sup> Beginning with chap. 10.

<sup>137</sup> Cf. PRAT, *op. cit.*, II, p. 276.

sentiments of jealousy, because he is God's agent. This is what he means when he says, "For I am jealous for you with a jealousy divine. For I have betrothed you to one husband, to present you a chaste virgin to Christ."<sup>138</sup>

The principal advantage of this analogy is that it provides the Apostle with an opportunity of stressing the great *love* of Christ for the Church, the love which is the foundation of the union between Him and her. In the Epistle to the Ephesians the analogy is magnificent by and completely worked out, from the time that Christ (*salva reverentia*) first "falls in love" with His bride, to the actual consummation of the marriage: "Christ [ . . . ] loved the Church and delivered himself up for her, that he might sanctify her, purifying her in the bath of water by means of the word, and that he might present her to himself a glorious Church, not having spot or wrinkle or any such thing, but holy and without blemish."<sup>139</sup> There is almost certainly an allusion here to the ceremonial pre-nuptial bath taken by a bride in Saint Paul's day, but the real reference is undoubtedly to the Sacrament of Baptism, which derives its efficacy from the sacrifice of Christ.<sup>140</sup> The sequence of events is important. *First*, Christ loved the Church, and afterwards He performed those acts (His sacrifice) which made it possible for her to "bathe" and so become a worthy spouse for her Husband. Thereupon the "marriage" takes place and the Husband and Bride become "one flesh"<sup>141</sup>. The abiding love of Christ for the Church becomes, then, easy to understand, because it is based on the fact that Christ and the Church are "one flesh":

<sup>138</sup> II Cor. 11, 2. Allo remarks (*Seconde Épître aux Corinthiens*, Paris, Lecoffre, 1937; p. 275) that ἡρμოსάμην, which usually means "to betroth oneself" is, by way of exception, here transitive. Moulton and Milligan (*The Vocabulary of the Greek NT.*, London, Hodder and Stoughton, 1914 . . . , s. v.) tell us, "We have found no direct parallel in the κοινή to the use of ἡρμოსάμην in II Cor. 11, 2, where the middle is probably used purposely to bring out the Apostle's deep *personal* interest in this spiritual προμνηστική; but the use of μνηστεύεσθαι in P. Flor, I 36<sup>4</sup> (iv/A.D. init.) of a mother making a match μνηστευσαμένου μου) for her son with a cousin, is essentially on the same lines." Allo goes on to say that he takes infinitive παραστῆναι as governing τῷ Χριστῷ, and not ἐνὶ ἀνδρὶ. The whole infinitive phrase is, as it were, epexegetical.

<sup>139</sup> Eph. 5, 25-27.

<sup>140</sup> Cf. PRAT, *op. cit.*, II, p. 256 (esp. n. 2).

<sup>141</sup> Cf. Eph. 5, 31.

"Surely no man ever hated his own flesh, nay, he doth nourish and cherish it, even as Christ the Church; because we are members of His body."<sup>142</sup>

But it is not enough to belong to Christ: we must also imitate Him in His sufferings and in His patience,<sup>143</sup> which means the "crucifixion" of "the flesh with its passions and desires",<sup>144</sup> for, "all that will to live piously in Christ Jesus shall be persecuted".<sup>145</sup> Christ Himself gained His goal by treading the path of suffering, and those who are His are called on to do the same.<sup>146</sup> We can be joint-heirs with Christ only *if* "we suffer with Him".<sup>147</sup> In the Epistle to the Philippians Saint Paul says, "For to you this hath been granted on Christ's behalf, not only to believe in him, but also to suffer for him."<sup>148</sup> From the context it is quite clear that he regards both faith in Christ and the opportunity to suffer for Him as graces from God. As Ceulmans remarks, "Animadvertite ipsas tribulationes, utique patienter toleratas, dici gratiam Dei: quia scilicet sunt securissima via salutis."<sup>149</sup> And this suffering with and for Christ must be carried to the extreme point of being crucified with Him: "With Christ I am nailed to the cross,"<sup>150</sup> for the Cross is the one great instrument of salvation.<sup>151</sup> Then, having been crucified with Christ, we die with Him,<sup>152</sup> for death is the inevitable consequence of crucifixion. But this dying in Christ is not the end, but rather the beginning: "If we have died with him, we shall also live with him."<sup>153</sup> But, before we can begin to enjoy this new life in Christ we must first be buried with Him<sup>154</sup> so that we, too,

<sup>142</sup> Eph. 5, 29-30. At the end of v. 30, the Vulgate, following some of the later mss., adds, "de carne eius, et de ossibus eius". The words are almost certainly spurious, and, in any event, add nothing to the meaning of the verse.

<sup>143</sup> Cf. Heb. 12, 1-3.

<sup>144</sup> Gal. 5, 24.

<sup>145</sup> II Tim. 3, 12.

<sup>146</sup> Cf. II Cor. 1, 5; 4, 10-11; 12, 9-10.

<sup>147</sup> Rom. 8, 17.

<sup>148</sup> Phil. 1, 29.

<sup>149</sup> *Op. cit.*, p. 55.

<sup>150</sup> Gal. 2, 20; cf. also Rom. 6, 6.

<sup>151</sup> Cf. Col. 2, 14.

<sup>152</sup> Cf. Rom. 6, 3, 5; Phil. 3, 10.

<sup>153</sup> II Tim. 2, 11.

<sup>154</sup> Cf. Rom. 6, 4; Col. 2, 12.



can rise again, as Christ rose,<sup>155</sup> for, "if we have become one with him in likeness of his death, why, then, we shall also be in likeness of his resurrection".<sup>156</sup> But this only "if the Spirit of him who raised Jesus from the dead dwelleth within" us.<sup>157</sup>

"In truth, Christ is risen from the dead, the firstfruits of them that sleep."<sup>158</sup> This is the *dénouement* of our drama, as Calvary is its climax. The rest of what we shall have to say herein is really only the further clarification of what is implied in the word "firstfruits". But, before we proceed to that clarification, may we call attention to a very important point which needs to be emphasized. We mention it here because it is suggested by this word "firstfruits". It is this: it would be a very serious misunderstanding of the doctrine of Saint Paul to consider everything we have already said in this summary of the Apostle's doctrine as a series of mere metaphors. Saint Paul does, of course, make use of many metaphors and other figures of speech, and thereby does he demonstrate the marvelous fecundity of his artistic imagination, but the question which he heard on the road to Damascus, "Why persecutest thou ME?" was no metaphor, and that he did not consider it such is amply demonstrated by his whole life from that moment and by every word he wrote.

Those, then, who by faith and baptism are united to Christ the Savior are "built together" in Christ "into a temple holy in the Lord, [ . . . ] a spiritual dwelling-place for God".<sup>159</sup> This is, perhaps, an example of a powerful Pauline metaphor, but the same, it seems, cannot be said of the Mystical Body of Christ, for that is really more

<sup>155</sup> Cf. I Thess. 4, 14; I Cor. 15, 22-23; Col. 2, 12; 3, 1.

<sup>156</sup> Rom. 6, 5.

<sup>157</sup> Rom. 8, 11.

<sup>158</sup> I Cor. 15, 20.

<sup>159</sup> Eph. 2, 22. The *Confraternity Edition* has: ". . . into a dwelling place for God in the Spirit." Knox says, ". . . so that God may find in you a dwelling-place for his Spirit." The former seems more closely to follow the Greek (and the Latin), but it is difficult to see how Knox can get his version out of either the Latin (which he professes to follow) or the Greek. With regard to the Westminster rendering (given above in the text), it is certainly correct if Saint Paul's ἐν πνεύματι at the end is not meant to indicate the Holy Spirit. Otherwise the version of the *Confraternity Edition* is preferable. As so often happens in similar circumstances it is impossible to determine with certainty whether or not the Holy Spirit is intended. The Vulgate has *in Spiritu*, with a capital. Cf. also Col. 2, 6-7.

than what we usually mean when we speak of a metaphor. The term "Mystical Body" is not, of course, to be found in Saint Paul, and there are those who are somewhat dissatisfied with the expression, as, for instance, Fr. Lattey:

We have come to speak of the "mystical" body of Christ almost out of necessity, and it may be added, a rather unfortunate necessity at that; for the word is alien to Paul's thought, and not a little misleading, at all events in countries where one is faced with such nebulous ideas about Church membership as in England. Still, some word had to be found sooner or later to distinguish the Church from Christ's physical body, and perhaps any word of this kind would have been liable to abuse; as a matter of fact, the term *mystical* seems to have been in use for at least a thousand years.<sup>160</sup>

With the appearance of the Encyclical *Mystici Corporis*, however, the term has been, in a manner of speaking, canonized; and while one may regret with Father Lattey the fact that many English-speaking individuals have what can only be described as a "fuzzy" notion of the precise meaning of the word, it is certainly not easy to suggest another term which would more satisfactorily designate the objective reality of the thing thus denominated.

But to return to the "unmetaphorical" language of Saint Paul: in a quite straightforward manner he says, "Ye are all one person in Christ Jesus."<sup>161</sup> Christians are, in fact, members of Christ,<sup>162</sup> and also of each other.<sup>163</sup> Christ is the Head<sup>164</sup> and it is from Him that "the whole body, nourished and knit together by means of the joints and ligaments, doth grow with a growth that is of God".<sup>165</sup> Thus it is that Saint Paul can speak of our "fellowship" with Christ,<sup>166</sup> or our "image and likeness" to Him,<sup>167</sup> or even our "transformation"

<sup>160</sup> *Paul* (Milwaukee, Bruce, 1939), p. 125.

<sup>161</sup> Gal. 3, 28. Note that Saint Paul says εἷς ἔσται (the neuter *unum* of the Vulgate has little or no critical support) in order to emphasize the *personal* character of the union in Christ. The union is not that of any sort of society or association; Christ and His members constitute *one person*.

<sup>162</sup> Cf. I Cor. 6, 15; 12, 12. 27; Eph. 5, 30.

<sup>163</sup> Cf. Rom. 12, 5.

<sup>164</sup> Cf. Col. 1, 18.

<sup>165</sup> Col. 2, 19; cf. also Eph. 4, 13-16.

<sup>166</sup> Cf. I Cor. 1, 9; Phil. 3, 10.

<sup>167</sup> Cf. II Cor. 3, 18; Rom. 6, 5; 8, 29.

into Him; <sup>168</sup> and this very real metamorphosis manifests itself in the fact that “we have the *mind* of Christ”. <sup>169</sup>

The solidarity of Christians with Christ necessarily implies their solidarity with each other, which shows itself in the sharing of trials, <sup>170</sup> mutual subjection, <sup>171</sup> and mutual joy, <sup>172</sup> so that, being “of one mind towards one another according to Christ Jesus,” and “one in spirit,” they can “with one mouth glorify the God and Father of our Lord Jesus Christ”. <sup>173</sup> And since peace is the “tranquillity of order,” and since all things have been reestablished in Christ <sup>174</sup> and God’s order reconstituted, we have, at last, true and lasting peace, which is peace with the God of peace <sup>175</sup>: “Justified therefore by faith, let us have peace with God through our Lord Jesus Christ.” <sup>176</sup>

The life of fellowship in Christ is conferred in baptism through faith, but, like all life, to grow and wax strong it needs food. And the most excellent and strength-giving food for this life is nothing less than Christ Himself in the Most Holy Eucharist: “The cup of blessing which we bless, is it not fellowship in the body of Christ? We many are one bread, one body, for we all partake of the one bread.” <sup>177</sup> To discuss the much-vexed question of the necessity of the Eucharist for salvation would at this time, take us too far afield. We shall, therefore, content ourselves with what we might call the “minimum position” adopted by Père Allo in his commentary. <sup>178</sup> The incorpo-

<sup>168</sup> Cf. Gal. 4, 19; Phil. 3, 20.

<sup>169</sup> I Cor. 2, 16; cf. also Phil. 2, 5.

<sup>170</sup> Cf. II Cor. 1, 6-7; Col. 1, 24; II Tim. 2, 10.

<sup>171</sup> Cf. Eph. 5, 21.

<sup>172</sup> Cf. Phil. 2, 17-18.

<sup>173</sup> Rom. 15, 5-6.

<sup>174</sup> Cf. Eph. 1, 10. The meaning of the verb ἀνακεφαλαιώσασθαι found here has been the subject of a great deal of discussion. The Vulgate has *instaurare* (as also in Rom. 13, 9, the only other occurrence of the word in the New Testament). This is almost certainly wrong, for the word has the meaning “to bring to a head again” or “to recapitulate” (after its etymology, from κεφάλαιον, “a [chapter] heading”). The meaning of “reestablishment”, however, is suggested, if not directly expressed. For a complete discussion of the force of this very interesting word, cf. VOSTÉ, *op. cit.*, pp. 115 ff.

<sup>175</sup> Cf. Heb. 13, 20; II Thess. 3, 16.

<sup>176</sup> Rom. 5, 1.

<sup>177</sup> I Cor. 10, 16-17.

<sup>178</sup> *Première Épître aux Corinthiens*, p. 241.

ration into Christ, which is first accomplished, in a sort of inchoate state, as it were, by baptism, is maintained and deepened by the reception of the Holy Eucharist. Or, as Prat says:

We can be born to the life of grace without the Eucharist, and that is why baptism, actual or desired, is necessarily the only means; but we cannot long retain, strengthen, and increase this life without the eucharistic food, unless by a miracle comparable to that of a human body growing in strength and stature, although deprived of all nourishment. The Eucharist is therefore necessary, not only as an act of obedience to the commands of God or the Church in order to avoid the death of sin, but as the condition normally requisite to perfect in ourselves the life of Christ.<sup>179</sup>

Another concept that Saint Paul employs to show the place of Christ in the scheme of redemption is that of His mediatorship. It is Christ the Mediator "through whom come all things, and through whom we live".<sup>180</sup> And just as there is but one God so is there only "one mediator between God and man, himself man, Christ Jesus, who gave himself a ransom for all men".<sup>181</sup> Now the most perfect kind of a mediator is the priest, and this Christ is also, "like unto his brethren in all respects".<sup>182</sup> Unlike the priests of the Old Law, however, Christ is a priest *for ever*<sup>183</sup> who "hath taken his seat for ever at the right hand of God"<sup>184</sup> where "he liveth always to make intercession".<sup>185</sup>

Those who have been called by God in Christ Jesus are the Church, the *Ecclesia* or "convened essemble",<sup>186</sup> which, however, must not be regarded as a mere aggregation of individuals. Rather, "The Church is the extension of the Word Incarnate. Without the Church the Incarnation is unmeaning, as a head without a body."<sup>187</sup> In a word, the Church is the body of Christ and His Bride,<sup>188</sup> wherein all its members are "fellow-citizens of the saints and members of the household of God".<sup>189</sup> The building up and strengthening of His Church

<sup>179</sup> *Op. Cit.*, II, p. 350.

<sup>180</sup> I Cor. 8, 6; cf. also Col. 2, 14.

<sup>181</sup> I Tim. 2, 5-6; cf. also Heb. 12, 22-24.

<sup>182</sup> Heb. 2, 17; cf. also 4, 14-15.

<sup>183</sup> Cf. Heb. 6, 20.

<sup>184</sup> Heb. 10, 12.

<sup>185</sup> Heb. 7, 25.

<sup>186</sup> Cf. I Thess. 2, 14; Eph. 1, 23; Col. 1, 18, 24; I Tim. 3, 15.

<sup>187</sup> *Westminster* note on Eph. 1, 23.

<sup>188</sup> Cf. Eph. 5, 25-27.

<sup>189</sup> Eph. 2, 19.

Christ entrusts in large measure to His Apostles, for they are its foundation<sup>190</sup> and they contribute to its upbuilding by their labors and sufferings,<sup>191</sup> their preaching<sup>192</sup> and their ministry.<sup>193</sup>

At the beginning of this summary we said something about the part played by God the Father in the Redemption, and here and there we have had occasion to refer to it again. All along, moreover, we have dealt with the work of the Incarnate Second Person of the Most Blessed Trinity. And, since the three Persons in God always work in the most perfect harmony, we cannot entirely neglect at least a brief consideration of the role of the Holy Spirit, especially since "in one Spirit all we [ . . . ] were baptized into one body; and were all given to drink of one Spirit".<sup>194</sup> It is not always possible to determine with complete certainty whether or not in a given passage Saint Paul is making direct reference to the Holy Spirit, but there remains, nevertheless, a sufficient number of texts whose reference to the Holy Spirit is certain — sufficient at any rate to gather the teaching of Saint Paul on His work in the whole economy of salvation. Thus, in the first place, ultimately our holiness derives from the fact that God, in Christ, has conferred on us the *Holy Spirit*.<sup>195</sup> Again, the Holy Spirit is the "earnest" of complete and perfect salvation.<sup>196</sup> The test of belonging to Christ is the possession of His Spirit,<sup>197</sup> and, finally the "unity of the Spirit in the bond of peace"<sup>198</sup> is, so to speak, the formal cause of justification and the basis of our hope of everlasting life.<sup>199</sup>

<sup>190</sup> Cf. Eph. 2, 20.

<sup>191</sup> Cf. Col. 1, 24-29; Phil. 1, 20; II Tim. 2, 10.

<sup>192</sup> Cf. II Cor. 1, 19; Gal. 1, 16; Col. 1, 28; II Tim. 1, 13; 4, 17.

<sup>193</sup> Cf. Gal. 1, 10; I Tim. 1, 12-16.

<sup>194</sup> I Cor. 12, 13.

<sup>195</sup> Cf. I Thess. 4, 7-8; I Cor. 6, 11. Especially in the former of these two texts the *holiness* of the Holy Spirit seems to be emphasized in the Greek expression: τὸ ἁγνεύμα αὐτοῦ τὸ ἄγιον in order to underline the fact that the sanctification to which we are called in Christ Jesus is the work of the *Holy Spirit*. Apart from the use of italics or some such typographical device, it is practically impossible to convey this emphasis in English.

<sup>196</sup> Cf. I Cor. 1, 22; II Cor. 5, 5.

<sup>197</sup> Cf. Rom. 8, 9, 11.

<sup>198</sup> Eph. 4, 3.

<sup>199</sup> Cf. Tit. 3, 5-7.

The mention of the Holy Spirit as the source of hope naturally suggests the next point, which is the consideration of that virtue. Christ Himself is called "our hope",<sup>200</sup> and with good reason, for Saint Paul reminds us that he has "become one with him [ Christ ] in his death, in the hope that I may attain to the resurrection from the dead. Not that I have already secured this, or am already made perfect. Rather I press on, in the hope that I may lay hold of that for which Christ hath laid hold of me."<sup>201</sup> And so we have "access by faith into this grace wherein we stand and exult in the hope of the glory of God".<sup>202</sup> That our hope is well founded we know from the unmistakable proofs we have of God's goodness.<sup>203</sup>

These encomia of Christian hope, however, must not be permitted to obscure the fact that, essentially, the whole work of salvation, from beginning to end, is already a *fait accompli*. Thus Saint Paul writes to the Thessalonians of Jesus "who *rescueth* [ not *will* rescue ] us from the wrath to come".<sup>204</sup> to the Corinthians he writes that they *have* their being in Christ Jesus, "in that he *hath* become to us wisdom God-imparted, yea, and justness and sanctification and redemption".<sup>205</sup> The Romans he exhorts to "exult in God through our Lord Jesus Christ, through whom we *have even now received* this reconciliation",<sup>206</sup> he tells the Ephesians that "God [ . . . ] *brought* us to life with Christ [ . . . ] and *raised* us up and *seated* us in Christ Jesus in the heavenly places",<sup>207</sup> and, finally, he reminds the Colossians that they *have* died, and their life *is* hidden with Christ in God.<sup>208</sup> Without a doubt, the serene confidence of Saint Paul was solidly based on this conviction of the essential perfection of Christ's work: "I am confident that neither death, nor life, nor things to come, nor powers,

200 Cf. I Tim. 1, 1.

201 Phil. 3, 10-12.

202 Rom. 5, 2; cf. also Tit. 3, 7.

203 Cf. Eph. 2, 4-7.

204 I Thess. 1, 10.

205 I Cor. 1, 10.

206 Rom. 5, 11.

207 Eph. 2, 4-7.

208 Cf. Col. 3, 3.

nor height, nor depth, nor any other creature shall be able to separate us from the love of God in Christ Jesus our Lord.”<sup>209</sup>

And so we come to the glorious consummation of the whole of Christ’s redemptive work, wherein Saint Paul can with truth say, “It is no longer I that live, but Christ that liveth in me.”<sup>210</sup> Again and again we come back to the fundamental Christian paradox: just as at the moment of our natural birth we die because of our connection with Adam, so at our supernatural rebirth in baptism, we die the death of Christ because of our incorporation into Him. In the one case birth is the normal prelude or even the occasion of spiritual death, while in the other mystical death is the cause of spiritual rebirth and life.<sup>211</sup> Christ, then, is the “new and living way”<sup>212</sup> into the life that He “liveth unto God”.<sup>213</sup> This life in Christ that is promised to us, that is, indeed, already ours, is the life of Christ in glory, for God has “raised us up and seated us in Christ Jesus in the heavenly places”,<sup>214</sup> where we reign with Him,<sup>215</sup> the consequence of our having suffered with Him.<sup>216</sup> More than that, we actually participate in the glory with which He has been crowned by His heavenly Father,<sup>217</sup> for “when Christ, our life, shall appear, then also shall [ we ] appear with him in glory”.<sup>218</sup> This is the purpose of God’s “call” in the first place,<sup>219</sup> which will see its final happy realization when Christ “will transform the body of our lowliness, that it may be one with the body of his glory, by the force of that power whereby he is able to subject all things to himself”.<sup>220</sup>

Only two points remain to be mentioned, but they are both important, and each, in its way, sums us everything we have said. The first of these is the notion of the “fulness” of Christ which is attained

<sup>209</sup> Rom. 8, 38-39.

<sup>210</sup> Gal. 2, 20.

<sup>211</sup> Cf. Rom. 5, 17; 6, 8-11; II Cor. 4, 10-11.

<sup>212</sup> Heb. 10, 20.

<sup>213</sup> Rom. 6, 10.

<sup>214</sup> Eph. 2, 6.

<sup>215</sup> Cf. Rom. 5, 17.

<sup>216</sup> Cf. II Tim. 2, 12; Rom. 8, 17.

<sup>217</sup> Cf. Phil. 2, 9; I Tim. 3, 16; Heb. 2, 7. 9.

<sup>218</sup> Col. 3, 4.

<sup>219</sup> Cf. II Thess. 2, 14; Phil. 3, 14.

<sup>220</sup> Phil. 3, 21; cf. also II Cor. 3, 18.

by Him in His members. <sup>221</sup> The whole of Christ's work on earth may be said to be directed to "the perfecting of the saints in the work of ministry, unto the building up of the body of Christ, till we all attain to the unity of the faith and of the full knowledge of the Son of God, to the perfect man, to the full measure of the stature of Christ". <sup>222</sup> This text has occasioned a great deal of discussion, particularly with regard to the meaning of several of the expressions employed. The words which interest us most are "the perfect man", which some have maintained refer to the members of the Mystical Body taken individually, <sup>223</sup> but better, perhaps, is the explanation of Père Prat:

The perfect man is the mystical Christ, composed of the Head and the members, and destined for a perfection which it is possible to approach indefinitely, but the limit of which can never be attained. <sup>224</sup>

If, with Prat, we link the verses we have just quoted with what follows (regarding the next verse as a parenthesis), the cogency of his explanation of "the perfect man" becomes obvious: "[ . . . ] we shall hold the truth in charity, and grow in all things into him who is the head, Christ. From him the whole body, welded and compacted together by means of every joint of the system, part working in harmony with part — from him the body deriveth its increase, unto the building up of itself in charity." <sup>225</sup> These verses, reminiscent of the comparison of the mystical Body to a building earlier in this same Epistle <sup>226</sup>, present no special exegetical difficulties, but it seems not without purpose to quote the very provocative remarks of Prat concerning the whole section:

The mystical Christ, composed of the Church and its Head, aims to become a *perfect man*; which is to be understood as a collective personality. The growth which the Apostle has here in view is intensive rather than extensive; it consists in the increase of faith and supernatural knowledge . . . but the growth is effected only in charity, without which faith is nothing . . . This growth, having for its object the formation of perfect

<sup>221</sup> Cf. Eph. 1, 23; 4, 12-13.

<sup>222</sup> Eph. 4, 12-13.

<sup>223</sup> As, for instance, Vosté (*Ephesios*, p. 199): "[ . . . ] in virum perfectum — Numerus sing. probabilis non alludit ad unitatem corporis mystici efficiendum; sed de singulis membris dicitur ac si staret pro plurali. Cf. Col. 1, 28; 4, 12; Phil. 3, 15."

<sup>224</sup> *Op. cit.*, I, p. 298.

<sup>225</sup> Eph. 4, 15-16.

<sup>226</sup> Cf. Eph. 2, 19-22.



man, has for a standard the perfection of the Head. The Head of the Church has all the *fulness of graces* which his title and his role require; he has attained his *fulness of age*, or, what amounts to the same thing, his *full stature* (according to the double meaning of the Greek ἡλικία); he cannot grow any more so far as he himself is concerned, but only in his members. Finally, as the essential condition of growth in each of the organs is that they should adhere to one another and should be closely united to the head, whence all the vital current proceeds, it is necessary that all the parts of the body should be bound together by a manifold system of tissues and ligaments, which put them into communication with the centre of life and cause the divine nourishment to circulate even to the extremities of the body.<sup>227</sup>

This “fulness”, therefore, is not only Christ’s own completion, but also that which He communicates to His members: “In him dwelleth all the fulness of the Godhead corporeally: and in him ye attain your fulness, who is the head of every principality and power.”<sup>228</sup>

And finally, the last point: “the building” of which we have just seen Saint Paul speaking is the “new creation”<sup>229</sup> “created in Christ Jesus for good works, which God hath prepared beforehand that therein we may walk”.<sup>230</sup> This expression “created in Christ Jesus” might with justice be applied either to the first creation, at the beginning of the world, or to the second, the “new” creation. In view of the context, however, and also of the fact that the full *human* name of our Savior is given — not to speak of the fact that elsewhere Saint Paul likes to superimpose the soteriological order of redemption on the cosmological order of creation, emphasizing Christ’s central position in both — it seems certain that the “new” creation is here referred to.<sup>231</sup> This is justification, a new creation after the death of sin. And just as the Second Person of the Most Blessed Trinity is the exemplary and instrumental cause of creation in the first place; so, in the second, more marvelous creation, He is again — in His Sacred Humanity — even more intimately concerned. And thus are all things “brought to a head in Christ”.<sup>232</sup>

<sup>227</sup> *Op. cit.* I, pp. 306 f.

<sup>228</sup> Col. 2, 9-10.

<sup>229</sup> Cf. II Cor. 5, 17; Gal. 6, 15.

<sup>230</sup> Eph. 2, 10.

<sup>231</sup> Cf. VOSTÉ, *op. cit.*, p. 150.

<sup>232</sup> Eph. 1, 10. Cf. note 174 above.

All of which brings us to the end of our task: to present, with some little measure of adequacy and completeness Saint Paul's teaching on the sublime fact that we are all one in Christ. This teaching we have attempted to summarize in this essay, but Saint Paul repeatedly sums it up himself, never, perhaps, more impressively than when he says:

He again is the head of the body, the Church: it is he who is the beginning, the firstborn from the dead, that so among all he himself may stand first. For in him it hath pleased the Father that all the fulness should dwell, and through him to reconcile all things to himself, alike the things on earth and the things in heaven, making peace through the blood of his cross.<sup>233</sup>

To which we can add only: Amen. Thanks be to God!

Dom Brendan McGRATH, o.s.b.,  
Monk of Saint Procopius Abbey.

# Bibliographie

## Comptes rendus bibliographiques

VALENTIN-M. BRETON, O.F.M. — *Médiation de Jésus-Christ. Méditations. La Place du Christ dans la Piété franciscaine.* Paris, Éditions franciscaines, [ 1947 ]. 19 cm., 134 p.

Cet opusculé du R. P. Breton, paru en 1947 porte l'imprimatur de 1936; il ne s'agit donc pas d'un ouvrage nouveau. Le but de l'A. est bien réalisé. Au cours des cinq chapitres ou méditations: *L'unique médiateur; Le dessein de Dieu; La prédestination de Jésus-Christ; La réponse de Jésus aux avances du Père; L'œuvre médiatrice*, il nous fait voir la place du Christ dans la piété franciscaine. Nous aimerions parfois plus de sérénité dans l'exposition des doctrines ou dans la réponse à certaines réserves que l'on pourrait faire à l'endroit de doctrines chères à l'Ordre. À la page 20, il nous semble voir une humeur chagrine mal dissimulée à l'endroit de la popularité faite à la doctrine de saint Ignace; à notre avis cela ne sied pas parfaitement bien dans un ouvrage du genre. On nous permettra aussi de ne pas priser outre mesure la citation de A. Dufourcq, à la page 31: « La théologie complète et prolonge les humbles conclusions de la science rationnelle . . . son plus radieux triomphe, elle le remporte quand elle nous dévoile et la véritable fonction et l'exacte nature de Jésus-Christ: frère Thomas [ d'Acquin ] et saint Anselme et combien d'autres ne les ont pas su découvrir ! La théorie qu'ils suivent à l'envie montre dans la création du monde, suivie de la faute d'Adam et de la Mission du Christ, une défaite de Dieu tout-puissant, suivie d'un effort de revanche ! Cette théorie éveille les méfiances de la foi rayonnante et de l'ombrageuse raison de Duns Scot: Non, Jésus ne s'est pas fait homme pour effacer une défaite de Dieu ! » Est-ce possible que la solution de saint Thomas, docteur officiel de l'enseignement catholique, soit aussi simple que l'on veut bien nous le laisser entendre ?

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

\* \* \*

EMMANUEL DORONZO, O.M.I. — *De Pœnitentia.* Tom. I. *De Sacramento et virtute.* Milwaukee, Bruce, [ 1949 ]. 23 cm., x-517-[ 33 ] p.

Au *De Sacramentis in Genere*, au *De Baptismo et Confirmatione* et aux deux volumes du *De Eucharistia* vient de s'ajouter le premier tome du *De Pœnitentia*, qui en comptera quatre. Je me contente de signaler d'un mot aujourd'hui ce nouveau volume, espérant revenir bientôt, un peu plus longuement, sur l'événement théologique d'importance que constitue la publication de toute cette théologie sacramentaire.

Ce premier volume du *De Pœnitentia* se limite aux questions générales sur le sacrement et la vertu; soit, en gros, les questions 84, 85 et 90 de la *III<sup>e</sup> Pars* de la Somme. On se réjouira d'y voir étudiée longuement la très importante *vertu* de pénitence, trop souvent expédiée, ou même parfois complètement ignorée dans les autres manuels. De plus, comme le remarque le R. P. Garrigou-Lagrange

dans sa très brève préface, « hęc prima pars tractatus de Pœnitentia eandem eruditionem ac penetrationem manifestat ac volumina prius edita . . . » (p. VII) : ce qui n'est pas peu dire, comme on le verra plus à loisir une autre fois. Donc, un fort bon livre, lui aussi, comme ses aînés, et comme le seront sans doute ses cadets, dont je souhaite vivement la prompte publication.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

\* \* \*

*S. Augustini Confessionum Libri XIII.* Ed. nov. Joseph Capello. Taurini, Marietti, 1948. cm., liv-604 p.

Cette nouvelle édition des *Confessions*, avec introduction et notes en latin, présente un ensemble de qualités qui la recommandent à l'attention des amis de saint Augustin. L'auteur a déjà publié une traduction italienne de cet ouvrage et diverses études sur le saint docteur, ce qui le préparait au travail actuel.

L'introduction qui précède le texte est très soignée, et indique bien les points sur lesquels l'éditeur a voulu insister. Il nous y présente tour à tour *l'ouvrage* (p. viii-xi); *l'auteur*, dont il esquisse rapidement l'enfance, les études, les expériences multiples, et enfin le retour à Dieu (p. xi-xxx); la *doctrine*, qui est envisagée dans ses points les plus saillants, certitude, vérité, Dieu, le Christ, l'homme, la vie morale, le monde (p. xxx-xli); enfin des données *critiques* précises et abondantes (p. xli-liv). Ici après la liste soignée des manuscrits et des éditions, jusqu'à celle de Vega (1930), et d'Ikutella (1934), M. Capello propose sa méthode: il établit son texte d'après les éditions critiques courantes les meilleures (il ne semble pas connaître la nouvelle édition bien améliorée de Vega), en s'appuyant sur les meilleures manuscrits. La bibliographie (p. xlvi-liv) indique non seulement des ouvrages spéciaux sur les *Confessions*, mais des études générales sur l'augustinisme et même des articles de revues bien choisis.

Peut-être la richesse principale de la nouvelle édition est-elle dans l'abondance des notes courantes. Elles constituent une sorte de commentaire suivi, tiré presque en entier des écrits même du saint. Enfin une table analytique assez développée, portant à la fois sur le texte et sur les notes, permet de retrouver aisément les points principaux abordés ou suggérés par l'ouvrage de saint Augustin, et cela encore sera apprécié du lecteur. Il admirera aussi les nouveaux titres des chapitres, tirés presque toujours du texte, et remarquable par la frappe littéraire, autant que, le plus souvent, par la pénétration exacte du sujet. Manifestement, bien qu'arrivée après tant d'autres, l'œuvre de M. Capello rendra de grands services et aidera à lire avec fruit le chef d'œuvre de saint Augustin.

Fulbert CAYRÉ, a.a.

\* \* \*

JULIEN PECHAIRE, C.S.Sp. — *Regards sur le Connaitre.* Montréal, Fides, 1949. 20, 5 cm., 479 p.

Le R. P. Peghaire, professeur de philosophie à l'Université de Montréal, a déjà donné à notre *Revue* plusieurs articles remarquables, dont quelques-uns sont inclus dans le présent ouvrage, qui fait partie de la collection « Philosophie et problèmes contemporains ». C'est une série d'études qui ne constituent pas un traité complet de psychologie ou de critériologie, mais qui se tiennent cependant, puisqu'elles sont unifiées par un objet formel commun, qui est la conception thomiste de la connaissance.

Après un chapitre à la fois clair et profond sur l'opération cognitive, l'au-

teur jette un regard critique sur le principe idéaliste d'immanence et résume l'ouvrage du R. P. Etcheverry intitulé *Idéalisme français contemporain*; puis, il analyse l'acte de foi naturelle et les étapes qui y conduisent: à savoir, les jugements de crédibilité et de crédendité. Suivent des chapitres sur l'utilisation philosophique de l'expérience, sur les rapports entre la psychologie expérimentale et la psychologie rationnelle, sur l'importance et l'actualité de la conception thomiste des facultés, sur la nature et le rôle de la faculté sensible qu'est l'estimative-cogitative et que l'auteur distingue de l'instinct, et sur l'intellection du singulier.

Le chapitre final, que l'auteur appelle « Conclusion » et qui est beaucoup plus un scholion qu'un corollaire, considère l'œuvre de Descartes, dont la doctrine est « le grand péché français de l'histoire moderne », selon l'expression vigoureuse et souvent répétée de Maritain. L'auteur est tellement bienveillant dans son jugement sur Descartes qu'il ne craint pas de déclarer lui-même que c'est un plaidoyer qu'il fait. Puisqu'il prend la peine d'énumérer les nombreuses erreurs de Descartes et ses divergences si fondamentales avec le thomisme, nous avouons ne pas comprendre cette bienveillance.

À part ce dernier chapitre, qui est plutôt un hors-d'œuvre dans ce volume magistral, le livre du R. P. Peghaire montre bien que le thomisme authentique n'est pas quelque chose de fossilisé, mais de très vivant.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

*Filosofía Española y Portuguesa de 1500 a 1650. Repertorio de fuentes impresas.* [ Madrid ], Ministerio de Educación Nacional, Dirección general de Propaganda, 1948. 25 cm., xlviii pl. xiii, 173 p. 45 Ptas. (Exposición Bibliográfica. Biblioteca Nacional.)

Le 5 janvier 1948 marquait le quatrième centenaire de la naissance du grand philosophe espagnol, le P. Francisco Suárez, de la Compagnie de Jésus. On a profité de cette occasion pour organiser à Barcelone un congrès international de philosophie<sup>1</sup>. La commission du centenaire a également tenu à présenter une exposition bibliographique des œuvres de Suárez. Afin de mieux faire ressortir la figure centrale, on a mis en exposition les ouvrages des prédécesseurs et des contemporains de Suárez. Ce *Repertorio de fuentes impresas* veut en premier lieu servir de guide aux visiteurs, mais il ne se limite pas à cataloguer les ouvrages exposés; il comporte de nombreux renseignements sur des ouvrages ne figurant pas à l'exposition. Il constitue ainsi un instrument de travail très important pour l'étude de la philosophie espagnole.

Outre les ouvrages philosophiques, le *Repertorio* fait mention de nombre d'ouvrages théologiques indispensables pour une parfaite évaluation du mouvement philosophique espagnol de l'époque.

Les ouvrages sont inscrits selon l'ordre alphabétique des auteurs. Viennent ensuite les détails signalétiques et la mention de la bibliothèque où se trouve actuellement le volume; une importance particulière est accordée à la Biblioteca Nacional. L'ensemble comprend 1242 titres, et deux tables, index des dates et des lieux d'impression, complètent le travail.

Les compilateurs de la bibliographie, au nombre desquels le R. P. Ramón Ceñal, s.j., directeur de la revue *Pensamiento*, a pris à sa charge une bonne partie du travail, ont ajouté une belle série de 68 planches représentant des frontispices

<sup>1</sup> Nous donnons un compte rendu de ce congrès dans la présente livraison de la *Revue*, p.

d'une rare beauté et d'une grande valeur bibliographique; ils proviennent tous de volumes de l'époque recensée ici.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

\* \* \*

A. GEMELLI, et G. ZUNINI. — *Introduzione alla Psicologia*. Milan, Società editrice *Vita e Pensiero*, 1947. (Publicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Nuova Serie, Vol. XX.) xv-438 p.

Voici un bon *manuel* de psychologie, où le thomiste est guidé par ces propres concepts fondamentaux dans la présentation et la critique des faits et lois de la science psychologique moderne.

Gemelli et Zunini appellent leur manuel une *introduction*; d'autres auteurs (v. g. Harrimann) compilent moins de matière avec beaucoup moins de méthode, et n'hésitent pas à désigner leur œuvre du nom d'*encyclopédie*. Au fait, les deux maîtres italiens présentent ici à leurs élèves et aux lecteurs une petite somme de la psychologie scientifique dans la perspective constante de sa genèse historique.

La riche bibliographie qui accompagne chaque chapitre témoigne de la source de leur résumé et de l'étendue de leur érudition. Elle nous conduit jusqu'en 1946. On remarque quelques erreurs typographiques dans les noms propres. Si leurs *Nota Bibliographica* sont censées servir de références, je les trouve fort incomplètes. D'ailleurs, comme d'autres auteurs français et italiens, ils paraphrasent, ou citent même dans leur texte, sans nous donner aucun renvoi exact à la page du livre en question. Pour qui veut contrôler, c'est très incommode.

Voici en grand raccourci l'ordre de présentation de la matière:

A. Cinq chapitres sont consacrés aux questions fondamentales: l'histoire de la psychologie, le dualisme psychologique, la psychologie science biologique, les données de l'expérience psychologique, et l'activité de la conscience.

B. Six chapitres traitent de questions particulières: la perception et la mémoire, les états affectifs, les facultés spirituelles, de langage, l'instinct.

C. Cinq chapitres attaquent des problèmes généraux: les comportements animal, humain, et social, l'étude de la personne et les problèmes de la caractérologie.

Un index onomastique et un index alphabétique des matières suivent le texte. La liste des Éditions de l'Université du Sacré-Cœur est publiée en hors-texte.

Il nous est permis de ne pas toujours abonder dans le sens des auteurs, mais ce n'est que sur des points secondaires. En somme, si cet ouvrage était traduit en français, il serait un des meilleurs manuels que l'on puisse offrir à nos philosophes dans les séminaires et les scolasticats.

Raymond SHEVENELL, o.m.i.

# *Malingering*

## *A Review of the Literature during the Decade 1933 - 1943*

---

During the recent war emergency, from which the world is still struggling to recover, the problem of malingering came to the fore. It pervaded army life: selective service, induction processing, training procedures, field work, front line fighting; it permeated occupational activities: war jobs, disability claims, sabotage; it highlighted psychological warfare: propaganda tricks, camouflage ruses, etc. For those who had to contend with this particular phase of human duplicity, a review of the literature was deemed to be helpful and was volunteered in that spirit.

The writer scouted through the literature of the decade 1933-1943 with the restricted objective of locating pertinent publications on any particular problem of malingering rather than endeavouring to analyze thoroughly the contents of the articles. This review will then of necessity be somewhat repetitious as is the case in any catalogue system where the convenience of the research worker is of major concern. The grouping of the material is believed to be suited to most practical research purposes.

### RESEARCH WORK

1. *Scantiness.* — Very little has been done in the line of research work on a question of such ubiquity and baffling complexity as the problem of malingering. Occasionally some writers deplore the lack of experimentation in this field.

“There is little in the available literature to indicate that the malingerer has received any of the sort of attention in the way of psychological study that has been accorded both to sufferers from actual disease and to other individuals with asocial tendencies. At present, there is no such study on which to base satisfactory conclusions as to whether the tendency to malingering is more frequently

linked with degrees of mental defect or with deviations of personality" (279).

The same lack of concern is pointed out by Waud (316) in another field. "It is amazing that such an important subject as malingering has been given so little space in the *Manual for Courts Martial, U. S. Army*. As a matter of fact, only the form of specification under the 96th Article of War is given, and there is no discussion of this specification or of malingering in general."

2. *Truth-telling*.—Gordon and Davidoff (132) study honesty in pupils by means of the Washburn Social Adjustment inventory. They find that even the best and most popular children lie. Children lie to win approval or for fear that true answers might be used against them. Fay and Middleton (100) carried out a neat study of the ability to judge sincerity from the voice as transmitted over a public address system. The following tentative conclusions were reached: (a) Sex differences in judgment were negligible ( $N = 47$ ). (b) All speakers ( $N = 6$ ) were judged with an accuracy slightly exceeding chance expectation. (c) Truth-telling, or lying, was easier to distinguish in some voices than in others. (d) The men speakers were judged slightly more accurately than the women speakers. (e) The women listeners were slightly better judges: they were more accurate in judging both men and women speakers. (f) Truth-telling was judged less accurately than lying. The former was judged correctly about one half of the time; the latter, about three-fifths of the time.

3. *Association test*.—Pavelcu (240) arrived at inconclusive results when he studied the validity of the free association method on three subjects. Brandt (36) investigated the value of a slightly different test. Fifty-six students were asked to react to a list of thirty stimulus words by mentioning the first five words each stimulus brought to mind. It was found that (a) the test can measure unwillingness to admit a conflict; that (b) it can indicate the degrees of tension generated by the specific stimuli; that (c) with added experimentation it can become a diagnostic instrument.

4. *Other methods of lie detection*.—Geldreich (124, 125) experimented on the galvanic skin response as an indicator of lying.



Berrien (27) carried out a validation study of finger oscillations as indices of emotion. Another study (29) indicated that the technique which makes use of ocular stability was worthy of a trial with police cases. Harney (141a) found a pupillary response to be a more valid indicator of deceit than blood pressure and that the use of both indicators reduces the margin of error.

5. *Experimentation in other fields.*— Oesterle (234) reports on experiments with an improved apparatus for detecting simulation of deafness, experiments that were carried out in a Würzburg clinic. Nicoletti (229) investigated simulated diseases which heal by forming a scab. Gallagher, Gallagher and Sloane (119) experimented with a shortened color-vision test. Ten plates are used instead of forty, with three malingerer's tests. Pattie (239) made use of hypnotic suggestion to find out the methods used by the malingerer.

6. *Case Studies.*— Most reports are case studies. They are not listed here but can be found in conjunction with the particular type of malingering that was indicated. These descriptive articles are helpful in supplementing information derived from studies of a truly experimental nature.

### WHAT IS MALINGERING ?

1. *Definition.*— The wide variety of current definitions would indicate that none is perfect or that universal agreement has not yet been reached as to just what malingering is and just what it is not. Here are some samples.

“To malingering is ‘to feign or protract one’s illness; to simulate, with intent to deceive.’” This is quoted by Brickner (40) from the *Psychiatric Dictionary*, by Leland E. Hinsie and Jacob Shatzby, N. Y., Oxford Univ. Press, 1940.

Brussel and Hitch (47) report three definitions. (a) “A military term for one who under the pretense of sickness evades his duty”, taken from Grove’s *Dictionary of the Vulgar Tongue*. (b) “A soldier or sailor who feigns himself sick, or who induces or protracts an illness, in order to avoid doing his duty; hence, in general, one who shirks his duty by pretending illness or disability”, taken from Web-

ster's dictionary. (c) "Deliberate and conscious evasion of responsibility and duty."

Hulett (152) objects to Webster's definition for two reasons: (a) malingering is not restricted to military service; (b) the definition is incomplete, it should cover also such things as feigning health.

Bromberg (42) looks at malingering from a psychological angle: "Malingery is the acting out of any type of abnormal 'insane' behavior without participation by the ego in the symptom picture."

Sugar (291) discerns five forms of deception in the term malingering: simulation, falsification (including false attribution), exaggeration, dissimulation, self-inflicted injuries.

2. *Nature.*—Some insight into the nature of malingering can be gained by odd statements culled from the literature.

"Malingers are simple, credulous, impressionable boys who exaggerate and invent without skill or without any specific plans" (128). Gill considers three degrees: Pure malingering, partial malingering or exaggeration, and false imputation.

More often, malingering is the exaggeration of a real ailment. "Malingering . . . may be considered an analogue of fundamental biological adaptation" (279).

Insofar as malingering is one form of lying, much of the literature on lying would be pertinent here. Part I in Larson's *Lying and its detection* (179) is of great value in this connection.

Davidoff (83) considers malingering as one of the "Transitional or Intermediate Types" (Transitional Developmental Tendencies) of pathological lying.

Brussel and Hitch (47) take a radical stand: "Malingering is unquestionably a form of inborn constitutional psychopathic inferiority." Yet they claim that "malingering requires a combination of capabilities: the ability to copy disease or infirmity, persistence, a certain degree of thespianism, a willingness to chance discovery of the false claim, and a well-defined goal of release from duty and service".

3. *What malingering is not.*—Most writers are rather definite on dissociating malingering from other closely related types of behavior. It is not pathological lying or pseudologia phantastica (216).

It is not the Ganser syndrome nor the prison psychosis (42). As a synonym of simulation, malingering and hysteria are definitely distinct entities (128, 116, 286, 289, 170, 131, 225). A distinction is also drawn with traumatic neuroses (84). Naturally, methods of discrimination are suggested in the articles just referred to.

4. *Symptomatology of malingering.*—Many clinical pictures of the malingering attitude have been drawn by clinicians out of their past experience. They are very helpful for diagnostic purposes.

Brussel and Hitch (47) summarize in diagrammatic form the differential diagnoses of the four syndromes: (a) malingering; (b) psychoneurosis (anxiety states, conversion hysteria, hypochondriasis); (c) psychosis showing predominantly somatic preoccupation with or without somatic delusions; (d) mental defective states with anatomical or somatic preoccupation.

“In these [ malingering ] children many neurotic traits are also found — masochism, beggar-like inferiority and doubting reactions, hostility, desire for sympathy, utilization of substitute means for success, superficial sense of values, desire to obtain a satisfaction which has been shown to be unhealthy and whose unhealthiness they have refused to accept, are the mechanisms encountered” (83).

“The malingerer tends to be defensive, surly, evasive and suspicious; the hysteric to be dramatic, effusive, and apparently naïve” (128).

“The malingerer is a psychopath with, among other features, a complete absence of guilt feeling concerning his malingering” (131).

Garner (122) discusses each of six classifications of malingering in relation to symptoms expected from really ill persons and from malingerers.

Seltzer (279) lists twelve characteristics of the pathological liar.

Characteristic clinical patterns of reaction are given with regard to particular situations: self-mutilation (219), physiological tests (304), fever (271), post-traumatic neuroses (156, 157), crimes (249), “synthetic symptoms” in vision trouble (34), epilepsy (115).

5. *Names.*—Many terms are used in connection with malingering and emphasize some particular aspect of it. Brussel and Hitch (47) list some of them. (a) In general: simulation, dissimulation,

exaggeration, falsification, false attribution. (b) Stressing the idea of evading duty: shirker, slacker, bum, faker, goldbrick, scrim shanker, soldiering. (c) Stressing the idea of deception: feigning, shamming, fraud, hoax, lying, deception, deceit, prevarication, mythomania, swindling, pseudologia, phony, bogus, spurious, counterfeit, bluff, pretension, duplicity, etc. (d) Emphasizing the idea of feigning sickness or disability: pathomimesis, pathomimicry, hospital recidivist, volitional deafness or volitional disability of any kind (109), "allergica ad bellum" (47), auto-mutilation.

Surely many more terms are used for this pet human type of behavior of "putting something over" on other people, of "pulling the wool over their eyes", of "outsmarting them".

6. *On lying.*—Readers interested in the ramifications of lying will find in Wile (321) classifications of lying by Opie, by Touchstone in *As you like it*, by Burt, and by the Wile himself. He points out variations in terms of frequency, persistency, nature and degree of extravagance. Lying is "acute or occasional, subacute or episodic, chronic or habitual".

The pathological liar is given much attention (278, 216, 22). Classifications are presented, testing methods are suggested and distinctions are drawn.

7. *Psychological interpretation of malingering.*—Some authors have interesting comments on this aspect of the problem.

"Malingering is a defense mechanism employed by a constitutionally weak ego against a real but unreasonable and intense anxiety concerning military duty" (131). It is . . . "determined by an unrecognized masochistic and very infantile dependent attitude" (131).

Simulation is a stereotype of protection or defense (258a).

Simulation is also identified as stereotyped escape behavior, a species of mental blockade in stereotyped form in order to shield the normal mental condition (258). The "mechanism of flight from unpleasant or intolerable reality can be seen in terms of the degree of ego disintegration in the prisoner" (42).

A great crime may be simulated to attain a harmless end or to relieve the sheer monotony of existence. It might also be the last resort of the desperate (249).

Menninger (219) interprets malingering of the self-mutilated type on two bases: (a) The gain is only partly represented by the monetary reward, but also includes satisfactions of all sorts. (b) The pain is not only incident to the device used for obtaining the gain, but it is psychologically demanded by the conscience as a price for indulging in them.

Other interpretations are found (77, 308).

#### HANDLING OF MALINGERERS

1. *The treatment.*—The basic problem of lying should be of greatest concern here. In this connection, Davidoff's article (83) is quite suggestive, "If one can stimulate satisfaction of these denied fundamental cravings, the child does not resort to inventive or imaginary methods of solution . . . It may also be further necessary to aid the child to distinguish fact and fancy." One must also consider "[ . . . ] the genesis of the deviation and the development of mutations in the process of growth".

"In the malingering liar the obtaining of worth-while satisfaction, tactful exposure of their failures without condemnation or violation of their confidence and instilling the idea that they are understood, but that this type of reaction is not countenanced is frequently part of the treatment. Use is made of their desire, albeit an infantile method, to overcome the unbearable situations, to be believed, to be liked and to be understood. One must strive to relieve their anxiety feelings resulting from their failure to adjust by stimulating them to use more acceptable means and to engage in pursuits in which they excel" (83).

« Group story, drama, music and art techniques, occupational therapy and graphocatharsis are utilized in the treatment of pathologic lying" (83).

In their study on honesty in pupils, Gordon and Davidoff (132) stress the fact that not only intellectual conviction should be the goal in the treatment of lying but also a natural emotional reaction to tell the truth.

In reference to malingering in the front line, Garcia Valcarcel (121) states that the medical officer can use his authority to evoke

cures in ways forbidden to the civilian practitioner whose patient can change doctors or summon the aid of friends. Hospitalization at the front discourages malingerers because of the proximity of the company commander.

The repression of self-inflicted injuries is a problem of its own. It is discussed by Hart (142) and by Benassi (24).

2. *Disposition of malingerers.*—Brickner (40) has reference to military induction examinations. "When his [ the malingeringer's ] exaggeration was found to cover a psychoneurotic state of one kind or another, severe enough in itself to make him unfit for service, he was kept at home. He was inducted [ . . . ] when his exaggeration was found to represent a mere preference to escape army duty [ . . . ] Malingeringers can be sent to jail, and many of them are there now. Some are still free."

Brussel and Hitch (47) take another attitude. Their efforts have a double purpose: (a) preventing the malingeringer from gaining entrance into the armed forces; (b) if this failed, detecting and eradicating the fraud. A final statement explains this attitude: "Because of his constitutional psychopathic inferiority, the malingeringer is a breeder of poor morale, a military and hospital parasite and potential prey for foreign agents."

Good (131) contends that "the disposal of the malingeringer in wartime should be preeminently determined by considerations of military morale and efficiency".

Bowers (33b) recommends severe treatment for a malingeringer after a careful diagnosis has been made. Refusing to admit his deceit, the malingeringer might assume a martyr attitude, claim aggravation of his complaint by service and end up with a pension.

In the army, "once a soldier has been adjudged a malingeringer, he becomes a subject to court-martial according to the Articles of War. [ . . . ] The penalty is commensurately dozed to the gravity of the duty the soldier is trying to evade (188)".

In the line of psychiatric criminology, Knigge (170) suggests that the simulator be placed in a concentration camp and Petren (243) comments on a Swedish law whereby criminals who simulate insanity

must be provided for in a psychiatric ward of the prison itself, where escape is not as easy as in outside hospitals.

#### WHAT IS SIMULATED

"Malingery is actually more diversified than the casual observer appreciates. Anything from ingrown toenails to falling hair may be simulated or concealed" (152).

Dillon (90) commenting on complaints of World War I states the following: "[ . . . ] Malingering showed itself mainly as a tendency to perpetuate the existence of symptoms which would otherwise have passed away in due course and to exaggerate the severity of those which were present. Other cases, however, also appeared from time to time in which purely or largely artificial states were developed often of considerable complexity."

The protean versatility of malingering will be discussed in connection with the disturbances that are simulated.

#### METHODS ADOPTED BY MALINGERERS

Pitman (248) observes that many malingerers have developed shrewd technics in carrying out their attempts to deceive.

Buinevitsch (49) suspects that during wartime laboratories and instructors in methods of simulation exist. He presents (50) the most comprehensive account of these methods to be found in the literature. O'Neil (234a) reports briefly on some tricks used by selectees to evade induction.

In this paper, malingering will be discussed along the lines of the different ailments simulated. The reader will then find a wider account of the simulator's ruses. Case studies usually expose the fraud that was finally unraveled.

Some instances of these fraudulent practices are given here. Impure kerosene was rubbed on the skin to simulate cutaneous burns (205). Applying the stem of a plant (variety of taro) gave the appearance of marks of blows on the skin (136). Caustics create scars (228). One patient inserted metal splinters to cause skin lesions (169). Algerian plants were helpful for feigning diseases (259). Auto-mutilation is a frequent device (11, 12, 142, 224). Hot wax was in-

jected into the subcutaneous tissues of the left ankle to simulate sequelæ of venous stasis and thus evade drafting (151). Self-inflicted palatal ulcers cause hæmoptysis (18). The use of barbituric narcotics was resorted to in order to produce artefact neurologic and cerebral symptoms (199). Producing metrazol convulsions was used to simulate mental diseases (48). Acridine dye may be utilized to feign jaundice (140). One patient used burdock hairs to produce eye injuries (143). Another maintained a traumatic conjunctivitis by means of tobacco (223). False gastric hemorrhages may follow swallowing potassium permanganate (35) or ox blood (245). In an extensive insurance fraud, digitalis was used to produce abnormal electrocardiograms (146).

Other techniques of simulation are described in reference to epilepsy (153), skin diseases (129, 174, 305), abnormal fevers (271, 198).

#### FREQUENCY

The question of frequency is obnubilated by the ambiguous meaning of the term malingering. Some statistics report the number of attempts of malingering while others refer only to those fraudulent performances that have succeeded in deceiving the examiners. Of course there are also the unverified boasts of "having put something over" on the examiners, the number of which is often engrossed through gossip, juggling of the imagination, eagerness to prove a point.

In the second place, the personal equation of the examiner is unquestionably a determining factor on the elasticity of the frequency percentages quoted in the literature. Extreme attitudes are illustrated in the tester who sees a malingerer in every other man and in the physician who accepts every statement from the examinee with complete gullibility.

A third state of affairs renders complete agreement on the frequency of malingering well nigh impossible. In our present social set-up, lying is omnipresent in human life. Prevarication varies by imperceptible degrees. There is no clear-cut line of demarcation beyond which insincerity (often called shrewdness, cleverness, diplomacy, tact, courtesy, . . . ) changes its name to malingering.



1. *The examining physician.* — “Bispham (Mil. Surgeon 34: 210, 1914) says that ‘the physician is apt to be either too sympathetic, or the extreme opposite, considering all those who have no visible signs of disease as malingerers . . . It is frequently noticed that where the doctor is known to examine all cases thoroughly, malingerers are much fewer [ . . . ]’” (279).

“The label ‘malingerer’ usually depends as much on the reactions of the physician as those of the patient and there are many variants between the overt liar and the person who eventually believes his own untruths” (4).

Hulett (152) sounds another note: “The duty of the medical officer is to determine whether any defect or disability presented has been intentionally and criminally induced.” Brickner (40) follows suit: “Although it is possible for a man to invent a story designed to make him appear to be psychoneurotic, the examining physicians are well schooled in the recognition of just such cases, and they are equipped to come through with very little wool over their eyes.”

## 2. *Statement on frequency.*

a. *Lying in general.* — “Lying is a fundamental part of the symptomatology of living, to which the child becomes early conditioned” (42). Wile (321) comments on lying as behavior: It “varies in terms of frequency, persistency, nature and degree of extravagance”. He calls attention to the existence of definite refinements in lying and difference in acceptance by social codes, as exemplified in trapping elephants, ambushades, duplicity, diplomacy and the lies of convention, evasion and half truths.

Gordon and Davidoff (132) studied honesty in junior High School pupils and found a relatively high percentage of unreliable papers, even with the best and most popular children.

Fernandez Speroni (103) claims that although malingering is frequent, it is not easily successful since the clinical picture often presented is inconsistent with any one syndrome.

b. *Malingering in different military situations.* — A. Selectees: “There has been relatively little out-and-out malingering among our selectees [ . . . ]” (40. Brickner finds two reasons for this. “First,

the impulse to malingering, on a large scale at least, is lacking. Secondly, malingering is too difficult for the average man to carry out." Further on, he claims: "There have been some true malingerers. The total number detected is not small, even though, in proportion to the total number of selectees, their ratio has been small." An interesting comment of his should be noted here: "Malingerers have put nothing over on the army. They are [ . . . ] unsuited for service in the army. This is the reason they are rejected; not because they have fooled anybody." Ebaugh (96a) comments on the problems facing a psychiatrist in a service command. He mentions suspected malingering but considers it to be rare. B. In Station Hospitals: The frequency is from 2 to 7 per cent of the cases referred to the neuropsychiatrist (47). C. In the fighting line: "[ . . . ] yet those with experience will, I believe, agree that few men attempted to do so [ get out of the fighting line ] by means of simulated illness" (90). D. Veterans: "In my experience with World War veterans, malingering is found in a greater proportion between the ages of 30 and 40 years. It has been observed more frequently in the working classes, although occasionally professional men have been seen. Married men are most often offenders, not infrequently under the suggestion of urging of the wife. Among military men, there is always a notable increase in the number of malingerers just before, or just after a war" (279). In general, Seltzer claims "'Pure' malingering is said to be rare, though in medical work as seen in the Veterans Bureau it appears not infrequently. More often it is exaggeration, of which Lasègue said, 'One simulates well only what one has.'" Seltzer quotes Dufestal who "maintains that those of sound mind are poorer at simulation". He credits easy access to medical literature as a factor in frequency. As to age he has found it at least as early as four years. In general, he says that it is more frequent in women than in men and among the latter it is more common among soldiers than in civilians." E. In general: "Physicians of long experience, both in civilian and in military situations, will widely proclaim that pretention and malingering constitute but a small percentage of the cases of disability they have encountered" (152). Otis (236) reports frequencies from different authors: "Willmanns in a report of 277 cases of mental diseases

in prisoners, cites only two cases of pure malingering. Bonhoeffer, in 221 cases, found only 0.5 per cent of malingering; Knecht, in 7½ years at Waldheim Prison, failed to observe a single case. Vingtrinier did not observe a true case among 43,000 at Rouen. Connolly, Ball, Krafft-Ebbing, Jessen, Seemons, Mittenzweign and Scheule say pure malingering is extremely rare. Penta observed 120 cases during his four years' service in the Prison of Naples, though in his opinion, this high percentage he attributes to the type of inmates, they belonging to the Cammora, in which the tendency for deception and fraud is found highly developed."

#### DETECTION

"The expression of the French scientist should also be remembered, who said: 'In scientific research be extremely careful for fear you may find exactly what you are looking for'" (279). This appropriate exergual statement was selected for the caution sign it flashes. It is well to remember that "while the diagnosis of malingering may be the first one contemplated, it should be the last to be accepted" (47).

The importance of detecting malingering can also be stressed. "Irreparable injustice is perpetrated whenever actual physical or psychiatric ailments are misjudged as malingery; equal injustice results whenever malingering 'racketeers' pass undetected" (152). "Failure to detect cases of true malingering places a premium on fraud" (84).

Since methods for uncovering fraud depend necessarily on what is being simulated, most of them will be discussed later on in connection with the various feigned ailments. The discussion at this point will be confined to the general attitude of malingering.

Berrien's forthcoming book (29a) announces chapters on detecting deception covering experimental evidence, legal status and practical applications of the techniques.

1. *General Statements.* — "Hurst (1940) lays down two criteria for the certain diagnosis of malingering — either detection *in flagrante delicto*, or an unforced confession from the man in accordance with the facts observed" (131).

"We are still far from being able to assess with certainty the degree of clear consciousness which accompanies any action of another human being. And this is, after all, the only real psychological

difference between hysteria and malingering which the psychiatrist can see [ . . . ]” (329).

According to Lellep (183), in certain cases, the simulation can be affirmed only by the disappearance of the symptoms or the confession of the simulator. Chavigny (62) warns that simulation is not detected by a differential intuitive diagnosis, but by an extremely complete and well conducted differential diagnosis. Mandolini (204) believes that a meticulous psychoanalytic technique alone will enable to comprehend phenomena above the level of mere organic change.

2. *Lying in general.*—Although lying and malingering are not synonymous and writers stress the distinction, the line is not always easy to draw. Many lying tests are good malingering tests since they usually do not investigate the amount of agreement between the statement and the objective truth but rather they assess the degree of sincerity with which the person believes what he is saying. He who believes his own untruthful statement is not a malingerer but a misinformed honest man or a pathological liar.

Trovillo (303) outlines the history of lie detection. Diller (89) considers lying a medical problem and Jaycox (158) briefly discusses the detection of lies.

Larson's book (179) is a classical on lie detection. Part II describes old and new forensic methods: combat, ordeal, torture, police methods, judge and jury, evidence and confession. Part III is termed “Modern Scientific Methods” and discusses such techniques as experiments on the word-association and reaction time tests, Dr House's experiments, etc. In a fourth section, he takes up the study of the cardio-pneumo-psychograph method.

Meltzer (216) presents a comprehensive survey of methods. He first discusses Hartshorne and May's tests and declares them inadequate. His next step is to review physiological measures: Marston's use of systolic blood pressure, Benussi's use of the inspiration-expiration ratio, Larson's combination of the inspiration-expiration ratio and records of pulse and blood pressure, and Chester Darrow's apparatus. These methods prove to be unsatisfactory with pathological liars. After examining the Free Association Method, Meltzer claims: “[ . . . ] it is more than doubtful that it can contribute much toward recogniz-

ing or understanding the pathological liar." From analyses by Burt, Healy and Wiersma, he lists twelve characteristics of the pathological liar and recommends a testing procedure which includes personality and projective tests.

Other writers discuss the validity of some particular method. Castellano's article (56) on the cardiopneumopsychogram was followed by one on lie detectors (57). Geldreich (124, 125) studies the value of the galvanic skin response. Opinions as to the validity of the "lie detector" or "polygraph" have been published in some excellent articles (180, 207, 261, 277, 282a, 330). Trovillo (304) presents typical patterns of deception using blood pressure, respiration, and electrical skin resistance as indicators. Ocular stability has been investigated (29, 327); so has the pupillary response (28, 141a). Berrien (29) considers a technique worthy of a trial with police cases. Berrien (27) also studied the validity of finger oscillations. An interesting study on the voice as transmitted over a public address system (100) concludes that all speakers were judged with an accuracy slightly exceeding chance expectation.

3. *Studies on tests.*— Pavelcu (240) recently experimented on the method of free association. The results remained inconclusive on the basis of the associated words. Brandt (36) investigated the validity of a test wherein are recorded the first five words that each stimulus word brings to mind. In conclusion, he finds that (a) the test can measure the individual's unwillingness to admit a conflict; (b) it can indicate the degrees of tension generated by the specific stimuli; (c) with added experimentation it can become a diagnostic instrument. Fetterman (106) suggests the use of the dynamometer and of the tuning fork to evaluate sincerity as to muscular weakness and complaint of pain. He describes the reactions of true and phony patients, but warns that clever patients may catch on if the test is repeated. Epstein (97) compiles a questionnaire such that the answers should display a degradation of consciousness in real patients and trickery in simulators.

4. *Clinical diagnoses.*— Some general discussions are offered of the differential diagnosis of malingering (73, 232a). Sanguineti (265) is concerned with the differentiation between real and simulated

emotional syndromes. Polke (249) points out that the malingerer betrays himself by the inconsistencies or the exaggeration of his story. Hunt and Older (152a) point to three pitfalls on the malingerer's path. He may have an inadequate knowledge of the defect involved, he may show exaggerated symptoms, he may interrupt his spontaneous activity by his conscious attempt to behave in a specified manner. Rocha and Silva (258) see the earmarks of simulation in that it is opportune to the occasion, atypical and modifiable. Davidson (84) suggests ten criteria of differentiation, such as faithfulness in taking prescribed medicines, willingness to submit to surgical operation and repeated examinations, ability to play compared with ability to work, evidences of traumatic experience in the patient's dreams, thinking and talking.

5. *Other approaches.*—Leonhardt (185) capitalizes on the interplay of feelings of guilt and feelings of prevarication. He suggests three methods to demonstrate the presence of consciousness of guilt: (a) Digress to a neutral field where the accused is conscious of telling the truth; symptoms of truth may now indicate the presence of feelings of guilt before. (b) Reproach the accused for a similar deed which he could not have committed, thus arousing a feeling of truth, establishing how he would react in other cases. (c) If this is not effective, increase the feeling of guilt and prevarication, then apply method (b).

Gill (128) suggests four tricks: (a) Misleading of the malingerer; (b) Distraction of his attention; (c) Production of bewilderment; (d) Control observation to catch him 'off his guard'. In general, one must look for the general syndrome, not only for one specific symptom. The malingerer forgets this. Inconsistencies and incomplete syndromes furnish clues.

Brussel and Hitch (47) outline a procedure for detecting the military malingerer that starts with the draft board and carries through to the battlefield. The methods are similar to those suggested by Gill: (a) distraction; (b) misleading; (c) confounding; (d) unexpected observation; (e) constant observation; (f) testing procedures.

## VISION

"The visual apparatus probably offers the malingerer his best opportunity" (44).

*General discussions* on eye malingering are plentiful (60, 79, 145, 150, 246, 251, 281, 290, 310).

The reported *simulated troubles* refer to such things as poor visual acuity (94), corneal opacity (152), monocular amaurosis and amblyopia (76, 137), conjunctivitis petrificans (276), blindness (9, 13) unilateral blindness (190, 263), defective color vision (119).

Three articles discuss cases of *self-inflicted eye injuries*: traumatic conjunctivitis maintained voluntarily by means of tobacco (223), simulation of ocular disease by using foreign bodies (63), eye injuries caused by burdock hairs (143).

The literature abounds with descriptions of *methods for detecting malingering* in vision. Excellent comprehensive surveys of tests for malingering are presented (44, 61, 144, 159, 181, 291, 297, 319). Bruce (43) propounds very simple methods, such as testing the pupillary reflex, looking at the hand which is held before the eyes, etc. Boyden (34) has a different approach: he investigates the "synthetic symptoms" of the malingering attitude. Other articles examine the validity of specific tests: the use of ocular stability (29), of ocular functional alternation (327), of the convergence of the eyes in the Falta "approximating test" (315), of electroencephalography (184), of optokinetic nystagmus for detecting simulated blindness (13); methods utilizing polaroid lenses (134, 331), colored eye glasses (251), neutralizing cylinder glasses (195), rotating mirrors (274) also other devices such as a reading scale (137), decimal optotypes (254); chromatic charts (210), sodium light (14). Testing for special visual disturbances is discussed in various publications: visual acuity (94), hysterical blindness in one eye (263), simulated amblyopia (76), visual defectiveness and simulation (78), unilateral defective vision (159), binocular defective vision (9), color vision (119), malingering after industrial accidents (251, 326), ocular disturbances in children (294). According to Crisp (77), diagnosing malingering in relation to vision is a psychological problem.

*Night blindness* can also be simulated. In 1937, Dashevskiy (81) described a new apparatus for testing dark adaptation of the eye and for detecting simulation of hemeralopia. Kyrieleis (176) recommends a standard procedure for measuring dark adaptation under controlled conditions in order to prevent malingerers from deliberately repeating errors. Harman (141) describes variations of the disk-spotting test of night vision in which the intensity of the light and the size of the disks may be varied. These variations might be used to detect shamming of night blindness.

### HEARING

"The range of disturbances simulated is almost endless but difficulty of hearing seems to be a favorite complaint in this relation" (279).

Two *case studies* are presented by Raymond (253) and by So (283).

For a general discussion of simulated deafness, the reader is referred to Lewis (188) in relation to combat services, to Beltram (23) with reference to workmen's compensation and to Macfarlan (197) in connection with a discussion on so-called "nerve deafness".

Firestone (109) contends that the *terminology* "volitional deafness" is preferable to the expressions "malingering" and "simulated deafness" in oto-medico legal cases. "With the use of the term 'malingering', it is the ability of the otologist that is apt to be on trial rather than the veracity of the injured workman's claim. This terminology may also be applied to visual and other malingerings in which claimants seek unjust compensation."

Most articles deal with *methods for detecting simulated deafness*. The following either list the best tests to be used for this purpose or outline methods for conducting clinical examinations to uncover the fraud: (8, 55, 92, 98, 108, 135a, 163, 165, 197, 200, 213, 218, 233, 234, 262, 270). Becker (20) describes an air and bone conduction test. Baldenweck (15) uses the imitation of the tone of the voice. Seltzer (279) briefly describes the Brush test of Gowsejew and also the method of the whispered voice with occluded sound ear. Pitman's device (248) makes use of the usual three tests (*a*) the stetho-



scope test, (b) Lombard's test, and (c) the double conversation test in a new way. It creates or increases confusion in the malingerer but not in the genuine unilateral deaf person. Even if the malingerer knows of the tests, he cannot protect himself against them; he gives himself away. The method was devised and put to actual use at Station Hospital, Atlantic City, N. J.

Harbert (140a) and Bourgeois (33a) discuss true and feigned deafness. Harbert sees the basis of the diagnosis in the inconsistency of findings both with the same test and by comparing different tests. The distinguishing factor is insight in the patient. "If insight is present the patient is either psychologically normal or a constitutional psychopath. If insight is lacking, patient is either hysterical, neurasthenic or a combination of these." A table is presented to help in establishing whether insight is present (140a).

#### OLFACTION

Very little is published with reference to simulated olfaction troubles. Seltzer (279) notes the use of strongly volatile and irritating substances and Lohner (191) discusses the detection of simulated anosmia.

#### SKIN LESIONS, SELF-INFLICTED INJURIES

Moncorps (221) deals with the *general problem* of skin artefacts and their clinical, insurance and legal significance. Schönfeld (272) is concerned with the history of simulated diseases of the skin and of the urinary tract.

*What is simulated and how the simulation is carried on* are the object of most of the publications. Buinewitsch (49, 50) stands out for a comprehensive description of the methods malingerers resort to in order to attain their goal, which is evading military service. It looks like a textbook for the would-be tyro malingerer. Other articles discuss special types of automutilation or skin lesions. Studies of dermatitis artefacta are plentiful (2, 120, 206, 266, 295). Cases of the amputation of the thumb or fingers are also described (11, 12, 88, 127, 231, 268, 269). More specifically, Flandin et alli (111) report a case of ulcerated paraffinoma of instep following the injection of paraffin. Heyerdale and Mader tell the story of a patient who bribed

his physician into injecting hot wax into the subcutaneous tissues of the left ankle in order to dodge the Russian army draft. Other reports concern: artificial oleogranulomas (312), self-produced atypical oil nodules (227), pemphigus vulgaris (129), simulated ulnar paralysis after self-inflicted wound (87), multiple self-inflicted subcutaneous abscesses (167), artificially produced enigmatic erythema nodosum (305), neurotic skin gangrene (174), simulation of marks of blows on the skin by the application of the stem of a plant (variety of taro) in Indo-China (136), simulated cutaneous burns provoked by rubbing with impure kerosene (205), chronic edema of the back of the hand (158a), severe anemia self-induced by opening veins (252), metal splinters inserted by patient to produce skin lesions (169), and several cases of pathomimesis, mostly cutaneous (86, 99, 123, 171, 222).

Malingering is serious in problems of *industrial accidents* involving compensation. Most of the pre-war publications are medico-legal studies of such cases. Here are some of them in connection with skin diseases and auto-mutilation. Moncorps (221) stresses the insurance and legal significance of skin artefacts. Pfeffer (244) reveals a story of compensation obtained for nine years following artificially provoked cutaneous suppurations and simulated paralysis of the bladder. Other cases have just been referred to (11, 12, 87, 88, 127, 136, 169, 227, 231, 268, 269). Many more articles are of special interest for examiners of injured workmen (3, 52, 113, 149, 196, 201, 224, 228, 230, 300, 328).

A few studies reference to evasion of *military service*. Buinewitsch (49, 50) believes in the existence of wartime laboratories and instructors in methods of simulation and he describes many of these. Caforio (51) reports cases of self-mutilation during World War I. Viola (313) emphasizes the legal aspect of such simulation for Italian soldiers and sailors. Milanovich (220) discusses self-mutilation in the army. Nippe (231) describes two cases of finger mutilation for the purpose of avoiding military service. Heyerdale's draft dodger (151) is already familiar to the reader.

The methods of diagnosis vary with the type of simulated ailment. Stokes and Garner (288) present a good general discussion of the diagnosis of self-inflicted skin lesions and give a classification. "The

safest rule is to mistrust any patient who has a lesion which fails to heal when given appropriate treatment" (142). A similar attitude is held by other writers (226). Viola (313) offers medicolegal criteria for differentiation of self-inflicted lesions. The method of diagnosis is outlined for special cases: procedure for determining cutaneous sensitivity (41), applicability of immunitary methods in the diagnosis of self-inflicted chemical lesions (201, 202), diagnosis of simulated diseases which heal by forming a scab (229), specific precipitating serums to diagnose cause of scars self-inflicted by means of caustics (228), histologic examinations (52).

The *repression* of self-mutilation is a problem that is studied by Benassi (24) and by Zezza (328), who mention the necessary precautions in this connection.

The *treatment* of self-inflicted injuries is outlined by Hart (142). Skin grafts are suggested in the therapy of paraffinomas (51) and sodium amytal in case of dermatitis factitia (96).

Menninger (219) gives a double *psychological interpretation* of self-mutilation. (a) The resulting large epinosic gain is only partly represented by the monetary reward; it also includes satisfactions of all sorts. (b) The pain is not only incident to the device used for obtaining the gains; it is psychologically demanded by the conscience as a price for indulging in them. Menninger also lists the chief elements of malingering of the self-mutilated type.

#### ORTHOPEDIC ASPECTS OF MALINGERING

Brav (38) discusses voluntary dislocation of the neck and unilateral rotatory subluxation of the atlas. Trigg (302) is concerned with back sprain and back pain in industry. Dufour (95) offers three tests to detect simulated anesthetics, left laterality and exaggerated rigidity of the tibio-tarsal articulation. Galan Marco (117) discusses the differential diagnosis of traumatic, rheumatic and simulated lumbago in industrial medicine. Rey (256) deals with simulated antalgic gait. Masciotra and Lettieri (209) report a case of camptocormia. Seltzer (279) recommends using electrical behavior and the fatigue factor for the diagnosis of malingering. Cozen (75) suggests the following methods. (a) For foot trouble, use morphine sulfate hypo-

dermically, rest in bed, hyoscine hydrobromide hypodermically, hopping on affected foot. The use of novocaine or of any apparatus will not serve the purpose. (b) For injury of the knee or leg, he describes a simple "knee joint and weight bearing test". (c) For spine trouble, he observes the patient lying in the prone position. (d) He recommends a shoulder joint abduction test taken by bending forward and swinging the arm in a circle. These are some methods used on the orthopedic service at the Station Hospital, Fort Lewis, Washington.

#### HEAD TROUBLES

Anderson (4) in his study on chronic head cases, notes that "cases suspected of neurosis or malingering may have developed organic sequelae after slight head injury". Brickner (40) mentions questionable headaches as frequent simulated troubles. Wechsler (317) analyzes one hundred cases of accident casualties with special reference to head injuries. Scott (275) describes a simple test for differentiating reversible headaches from headaches of somatic source. Malingering following head injuries is frequent (21, 31, 91). Clinical and electro-encephalographic studies of 64 cases of cerebral trauma due to the injury of the head are reported (157). Post-traumatic syndromes due to malingering or hysteria are clearly evident from the EEG examination, since in such cases none of the characteristic abnormalities associated with genuine cerebral trauma are obtained.

Most of the articles are concerned with accident insurance (31, 91, . . . ).

#### GASTRIC DISORDERS

Very few articles deal with simulated gastrointestinal disorders. Weingarten (318) reviews three case reports and describes expert simulation of a bleeding, penetrating duodenal ulcer by a patient who was treated in many institutions. He also sketches the type of clinical picture that should arouse suspicion. Fernandez Martinez (101, 102) and Paillard (238) are interested in the simulation of diseases of the digestive tract in the army. Special noteworthy cases are carefully described: a workman absorbed ox blood to simulate gastric hemorrhage and obtained compensation for years (245); again to

gain compensation, an attempt was made to simulate hemorrhagic peptic ulcer by swallowing potassium permanganate (35); one man had seven operations for a simulated perforated gastric ulcer (16). Leven (187) discusses mysterious vomiting while Windsberg (323) is concerned with artificial inguinal hernia. Mahlo (203) discusses the possibility of detecting simulation in gastric disorders.

For special reference to military service, see Fernandez Martinez (101, 102). Industrial compensation is considered in Brandes (35) and Pfeffer (245).

#### THE URINARY TRACT

Schonfeld (272), in a historical study, discusses simulated diseases of the skin and of the urinary tract. Kaczanowski (162) recommends measurements of bladder pressure to determine cases of malingering with respect to enuresis in soldiers. Pfeffer (244) tells the story of a man who obtained compensation for nine years following artificially provoked cutaneous suppurations and simulated paralysis of the bladder. Golonshtok (130) describes simulated renal lithiasis. It is possible for the simulation of diabetes to last seventeen years (161).

Special reference is made to military service (162) and to compensation (244).

#### PAIN IN GENERAL

The simulation of pain permeates most types of malingering in relation to physical ailments and is dealt with in each specific case. Mere mention is made here of a few articles that refer to this particular aspect of human frailty. Casamajor (54) discusses the psychic factors in pain and Oshlag (235) is interested in the detection of simulated pain and tenderness. Rey (256) reports on simulated "antalgic" gait, Trigg (302) on back pain in industry and Hennes (148) on assumed and overevaluated sciatic symptoms for the purpose of receiving health insurance. Fctterman (106) advocates the use of the dynamometer and of the tuning-fork pressure test to evaluate sincerity as to muscular weakness and complaint of pain.

## OTHER ORGANIC DISORDERS

Hedley (146) tells how digitalis was used to produce abnormal electrocardiograms during an extensive insurance fraud. Hulett (152) mentions tachycardia and bradycardia in his list of frequent simulated physical disorders. Paillard (238) describes some of the simulated tachycardias of World War I.

Abnormal fever cases have been found (71, 85). Schnur (271) describes the clinical pattern, the method whereby the fever was produced in four fraudulent cases and a procedure to be followed with all suspects. MacNeal (198) is suspicious of temperatures above 46 C. (114.8 F). He exposes some technical tricks for producing false temperature readings and enumerates types of hyperthermia where malingering is out of the question. His article is of special value to the interested reader in that it supplies a list of some eighteen bibliographical references on this particular type of malingering.

Simulation may look like lead poisoning (293, 320), anemia (252), jaundice (140), sequelae of venous stasis (151), albuminuria (242), hypoglycaemic attacks (107), diabetes (161), haemoptysis (18) tuberculosis (325), cancer of the breast (175), rabietic infection (255).

Some of these articles have reference to military service (255, 151), 325), to legal medicine (242), to insurance (146, 293, 320).

## PSYCHIATRIC COMPLAINTS

1. *Lying and mythomania.* — A good number of articles have been published on lying and its many ramifications. Yet just a few of them will be reported here, those that are more closely connected with malingering. "Starting from a conscious attempt at play-acting, cases of malingery have been seen to develop into true psychoses" (42). Distinct from malingery would be such hysterical dissociated states as (a) the Ganser syndrome or the hysterical twilight state; (b) the buffoonery syndrome or pseudo-imbecility; (c) the prison psychosis (42). Pathological lying is not malingering (216). Pathological lying and mythomania are two distinct things, the former being more often part of a generalized pathological personality picture (22). Többen (299) discusses swindling and pseudologia phantastica

while Padeano (237) is concerned with the significance of mythomania in legal testimony. Selling (278) and Diller (89) study the psychiatric aspects of pathological lying.

Meltzer (216) scrutinizes rather extensively the validity of the psychological testing methods currently used to detect pathological lying. He points out the shortcomings of such methods as Hartshorne and May's tests, seven or eight types of physiological measures, the free association method. He then tackles the problem of pathological lying from the angle of its symptomatology and arrives at a list of twelve characteristics. A testing procedure is finally suggested wherein are carefully defined both the tests to be used and the order which they are to be given.

Case studies of mythomaniacs are reported with reference to automutilation (112), to high fever (71), to attempted extortion (58), to incendiary reactions (25), to delirium (177, 301), and to phantastica pseudologia (32).

2. *General Mental disorders.* — Gordon's (133) and Braude's (37) publications are of the nature of textbooks. Chavigny (62) claims that not an intuitive diagnosis but an extremely complete and well conducted diagnosis will detect simulation. It's a psychiatric or psychological job more than a medical or neurological one.

At times, it's the general problem that is envisaged (173, 298). More often specific aspects of it are discussed. Leshchinskiy (186) is particularly concerned with the conditions that facilitate simulation. Hulett (152) considers many different types and suggests methods of detection. Relatively to such methods, Mandolini (204) contends that a meticulous psychoanalytic technique alone can serve the purpose. Lellep's opinion (183) is that the simulation can be affirmed only by the disappearance of the symptoms or by the confession of the simulator. Epstein (97) proposes a series of questions the answers to which display a degradation of consciousness in real mental patients.

Concerning the mental status of the malingerer, Good's article (131) is food for thought. To quote his own summary: "The malingerer is a psychopath with, among other features, a complete absence of guilt-feeling concerning his malingering. Although he consciously assumes and exploits symptoms of physical or mental illness, the variety

of symptom adopted (i.e. whether amnesia, gunshot wound, insanity or paralysis) is, however, apparently determined by an unrecognized masochistic and very infantile dependent attitude."

The literature provides many interesting case studies of simulation of mental diseases. Good (131) quotes six cases and discusses the points common to all of them. Clayton (66) discusses three case histories to point out that malingering is possible even though the individual is psychotic. Many specific disturbances are described: pathomimesis in two feeble-minded cases (82, 114), simulation of delusion of persecution and perversity (26), simulation with atypical catatonic syndrome (64), expert testimony on the simulation of mental abnormality by delinquent (311). Lagrippe and Senges (178), in a three installment article, give the detailed case history of a man who simulated mental disease for a period of fifteen months, despite two examinations by experts. Two cases of fraudulent practices are neatly described: (a) the exposure of simulated mental diseases by producing metrazol convulsions (48); (b) the misuse of barbituric narcotics to produce artefact neurologic and cerebral symptoms (199).

3. *Traumatic neuroses.* — This type of mental derangement deserves special mention. Solomon (284) contributes a clinical classification of post-traumatic mental reactions. The diagnosis of simulation and neurosis in industrial accidents is outlined in several articles (156, 273, 232) Fetterman (106a) has a chapter on malingering in his study of the injured man's mind. Davidson (84) suggests ten criteria for diagnosis, such as: faithfulness in taking prescribed medicines, willingness to submit to surgical operation and repeated examinations, ability to play compared to ability to work, evidences of traumatic experience in the patient's dreams, thinking and talking.

Case studies refer to deafness (283), caisson psychosis (168), camptocormia (209), head injuries (21, 91), lightning casualty (172).

4. *Hysteria.* — A parallel is often drawn between hysteria and malingering for the purpose of delineating the distinguishing traits (6, 33b, 74, 225). Gill (128) stresses the following distinction: the malingerer tends to be defensive, surly, evasive and suspicious, whereas the hysteric is more apt to be dramatic, effusive and apparently naive. Fromenty (116) disagrees with Babinski's criteria of dif-



ferentiation based on suggestive cures. Knigge (170) suggests internment in a concentration camp to avoid the passage from conscious simulation to hysterical symptoms. It is Spaeth's opinion (286) that: "The excitability and restlessness, the hurried speech, the odd gesticulations, the rapid muscular tremor, the dilated pupils, and the widely opened eyes as if frightened, all combine in a familiar characteristic expression to distinguish the hysteric from the malingerer." Stone (289) is especially concerned about hysteria and malingering in connection with traumatic organic diseases of the central nervous system.

Some case studies are reported (30, 31). Two others refer to sickness insurance problems (217, 260).

5. *Epilepsy*. — Buinewitsch (49) claims that epilepsy is the neuropsychiatric condition most frequently simulated. Ironside (153) provides a comprehensive treatment of the problem. After discussing such questions as the techniques of simulation and the differential diagnosis of feigned epilepsy, he points out two suspicious circumstances, (a) a previous healthy record and (b) the seeking of a new doctor. In case-taking, the author stresses the following points that suggest simulation: (a) the same story is told in similar cases; (b) contradictions; (c) over-elaboration; (d) suppression of details of previous medical treatment; (e) constant steady employment. Cases of simulated epileptic convulsions and of simulated epileptoid trepidation have been found (5, 115, 287). Viola (314) relates the problem to article 29 of the Italian law on incapacity. Three other publications are case studies (67, 104, 241).

6. *Special disturbances*. — Three papers discuss disorders of the nervous system (117, 267, 317). The problem of *amnesia* is taken up in a few articles only. Abély, Bouvet and Carrère (1) describe two cases of it. Lennox (184a) discusses real and feigned amnesia in its relations with law and medicine. A comprehensive article on the subject of amnesia appeared in the *Lancet* 1940 (329). The article refers to the analyses made by Abeles and Schilder of 63 cases of psychogenic amnesia. The author claims that it is impossible to draw a clear distinction between deliberately simulated amnesia and the other varieties. He leaves us with this thought, which holds for

many other ailments: "We are still far from being able to assess with certainty the degree of clear consciousness which accompanies any action of another human being. And this is, after all, the only real psychological difference between hysteria and malingering which the psychiatrist can see." A later article in the *Lancet* contrasts the normal person with the hysterical patient for their ability to become amnesic simply by wanting to (332).

About *stuttering*, Galant (118) claims that the apparent simulation of stuttering by men in compulsory military service frequently is not simulation but a condition due to "socio-affective dysphasia".

On the subject of simulation of *madness or insanity*, Loudet (193) tells of a case of over-elaborated simulation. Borda (33) claims that continued observation is necessary for an exact diagnosis. Petren (243) explains the Swedish law whereby such cases be provided for in a psychiatric ward of the prison itself and not of an outside hospital.

Cases of other sporadic disturbances are reported: *morphinomania* (306), *etheromania* (309), *emotional syndromes* (265), *death-feigning* (147, 296), *tremor* (80).

7. *Simulation of disease*. — The mentioning of three often quoted textbooks is of some relevancy here: Jones and Llewelyn (160), Collie (70), Bassett (19). Four papers are concerned with the problem of artificial diseases in general (93, 171, 282, 307). Jamin (155) tells how symptoms of disease are produced at the desired time. Vallejo Nagera (308) is concerned with the psychology of pathomimesis. In a dissertation for a degree of doctor in medicine, Granie (135) gave close scrutiny to Moliere's *Malade imaginaire*. His final diagnosis was that Argan actually was a victim of severe constipation due to hepatic insufficiency and that the malady therefore was not at all imaginary.

8. *The medicolegal aspect*. — The forensic aspects of psychiatric malingering are many and permeate most studies. Scattered references to this particular angle of the problem have been made in the foregoing discussions at the appropriate time. They will be collected here for the special convenience of the reader who is concerned chiefly with medicolegal issues. Nothing more than a mere listing of the articles will be given. (a) Lying and mythomania: (25, 32,

42, 58, 112, 237, 299). (b) General mental disorders: (172, 214, 279, 311). (c) Traumatic neuroses: (21, 84, 91, 117, 156, 168, 209, 232, 273). (d) Hysteria: (31, 217, 260). (e) Epilepsy: (67, 287, 314). (f) Special disturbances: (80, 172, 184a, 193, 243, 306, 329). (g) Feigned sickness: (70). A few more articles in psychiatric criminology are of special interest (53, 68, 212, 292).

9. *Military service.* — Malingering is a form of behavior of such military character that the word was coined for and formerly used in military and naval circles only.

Practically all types of malingering can be found in the armed forces and there is little wonder that throughout the bibliography plentiful are the references to military life.

Many interesting cases have been quoted in the fields of hearing abnormalities, orthopedic troubles, skin lesions, heart and lung ailments, gastric disturbances, bladder disorders. Abundant additions to this list are of psychiatric nature.

Brussel and Hitch (47) outline a short history of military malingering. Back in 1884, Gentilhomme (126) published a historical account of such behavior. Kahn (164) provides a general discussion of attempted malingering by selectees and others in the U. S. army during 1941 and 1942. O'Neil's brief article (234a) describes a few types of malingering by selectees at the induction stations.

Brickner (39) summarizes experiences of neuro-psychiatry in World War I and discusses methods for selection, prevention and treatment in the present situation. In particular, he recommends training centers for psychiatrists inducted into the service. In an other article (40), he objects to the community resenting the rejection of psychoneurotic men. "Nothing could be more unfair than to regard these men [ psychoneurotics ] as unpatriotic malingerers, who are deliberately trying to evade army duty." "Although it is possible for a man to invent a story designed to make him appear to be psychoneurotic, the examining physicians are well schooled in the recognition of just such cases and they are equipped to come through with very little wool over their eyes." "A feigned psychoneurosis is usually easy to detect, particularly under the strained circumstances in which it is likely to be presented." "Malingers have put nothing over on

the army. They are [ . . . ] unsuited for service in the army. This is the reason they are rejected; not because they have fooled anybody." Buinewitsch (49) suspects that during wartime laboratories and instructors in methods of simulation exist. Galant (118) remarks that stuttering in compulsory military service often is not simulation but a "socio-affective dysphasia" effect.

Military psychiatry and simulation are discussed in many articles (6, 45, 47, 59, 126, 147, 153, 192, 282, 322). Pignataro (247) tells of the psychiatric problems encountered at a large southern camp. Psychosomatic disturbances and anxiety states predominate. Dillon (90) believes that "[ . . . ] those with experience will [ . . . ] agree that few men attempted to [ get out of fighting line ] by means of simulated illness". He stresses that "conscious and unconscious motives may be combined and it is quite common for a malingerer, if he has undertaken to imitate an easily sustained disability, to become in the end persuaded of its reality". Waud (316) is amazed "that such an important subject as malingering has been given so little space in the *Manual for Courts Martial*". He feels that "it would be advisable to have the opinion of a psychiatrist in any trial in which malingering is a specification. If such a man is not available, then, at least, a medical officer should be present at the trial".

Brussel and Hitch's *Military Malingerer* (47) is quite comprehensive. Some section headings are: short history, psychopathology, diagnosis and detection, psychological approach and solution. The objective is either to prevent the malingerer from gaining entrance into the armed forces or, if this failed, to detect and eradicate the fraud. Malingering is considered as being unquestionably a form of inborn constitutional psychopathic inferiority. The picture of malingering includes such mental traits as "the ability to copy disease or infirmity, persistence, a certain degree of thespianism, a willingness to chance discovery of the false claim, and a well defined goal of release from duty service". A procedure of diagnosis and detection is carefully outlined. The methods are six in number: 1. distraction; 2. misleading; 3. confounding; 4. unexpected observation; 5. constant observation and 6. testing procedures. But "while the diagnosis of malingering may be the first one contemplated, it should be the last

to be accepted". The following statement reflects the author's general feeling: "Because of his constitutional psychopathic inferiority, the malingerer is a breeder of poor morale, a military and hospital parasite, and a potential prey for foreign agents."

An article has been published in 1941 (121) on malingering in the front line. All types of simulation can be found but are betrayed by the theatrical behavior of the would-be patients. During battle-time proper, the symptoms do not appear as attention and energy are diverted to external struggle. The medical officer can use his authority to evoke cures in ways forbidden to the civilian practitioner, whose patient can change doctors or summon the aid of friends. Hospitalization at the front discourages malingerers because of the proximity of the company commander.

Good (131) believes that the disposal of the malingerer in war-time should be preeminently determined by considerations of military morale and efficiency.

#### THE MEDICOLEGAL ASPECT OF MALINGERING

Most reported cases of malingering are connected with legal procedures. This being the case, only a cursory analysis of the literature is commensurate with the nature of this article. It is necessarily repetitious of previously analyzed material. However, most publications relating to specific problems, to ocular simulation for instance, will not be mentioned here. An artificial non-exclusive classification will be adopted for purposes of clearness and convenience.

1. *Medicolegal studies in general.* — Collie (69) deals with the medicolegal practice in general. Fernandez Speroni (103) considers the frequency of malingering in forensic psychiatry and the possibility of its detection through the inconsistency of the total clinical picture. May (212), Arnold (7) and Garner (122) discuss the problem of detecting malingering in medical jurisprudence. While Selling (277) investigates the validity of the "lie detector" in legal practice, Padeano (237) delves into the significance of mythomania in legal testimony. Többen (299) is also concerned with the forensic angle on swindling and pathological lying. Knigge (170) discusses the problem of malingering with reference to legal procedures.

Other papers envisage fraudulent pretense under its legal aspect with reference to the ailment that is simulated: mental disturbances (298), albuminuria (242), etheromania (309), hearing disorders (98, 270), muscular abnormalities (95, 106), autolesions (268, 127, 269, 313), skin trouble (41, 129, 136, 229), epilepsy with mythomania (241).

## 2. *Industrial accidents.*

a. General discussion. — Collie (70) discusses malingering and feigned sickness with notes on the British Workmen's Compensation Act, 1906, and compensation for injury, including the leading cases thereon. Other general discussions are found (72, 138, 189, 264). Leao Bruno (182) reports a medical expertise in cases of simulation in occupational accidents.

b. Self-inflicted injuries. — This offense is rather frequent and it accounts for most of the reported cases of fraud in industrial medicine. As already noted, they refer to amputation of fingers (11, 12, 88, 231), to skin lesions (169, 221, 227, 228, 244), to poisoning (320), to stomach hemorrhage (35, 245), to paralysis (87), to ulcerations (113), to the general problem of auto-mutilation (3, 52, 149, 196, 230, 328), and to the diagnosis of fraud (201, 202).

c. Post-traumatic neuroses. — Solomon (284) proposes his classification of post-traumatic mental reactions. Case studies include neuroses following head injuries (21, 30, 91), or a lightning accident (172), and a case of campyocornia (209). Schumacher (273) envisages psychogeny and simulation in medicolegal accident cases, while Rubenstein (260) discusses traumatic hysteria as a compensable disability and Viola (314) relates epileptic attacks to article 29 of the Italian law on incapacity. A contribution to the diagnosis of simulation in such cases is made by Nogales Puertas (232), Jannoni Sebastianini (156) and Davidson (84).

d. Diverse simulated disturbances. — There is practically no end to the variety of feigned ailments. A few of them have been reported: ocular injuries (251, 310, 326), deafness (23), epilepsy, aphasia, amnesia, dementia (287), caisson psychosis (168), lumbago or pain (117, 235), tremor (80), cutaneous stigmata (300), surgical processes (105), therapeutic accident (107).

e. Prolonged ailments. — This particular aspect of fraud is exposed and discussed in a few publications (158a, 208, 217, 223).

f. Detection. — Seltzer (279) claims that "it is ridiculously easy to prove a 'disability' and to obtain an allowance" and therefore the detecting of malingering is important. McKendrick (215), Baader (10) and Kirsch (166) deal *ex professo* with the problem of diagnosing malingering. Fischer (110) suggests using narcosis as an aid for this purpose.

3. *Insurance*. — Many are the cases of insurance connected with work accidents. These have already been referred to.

Hedley's article (146) is outstanding in describing an alleged extensive insurance fraud, conducted by two firms of lawyers, involving physicians, "runners", policyholders and employees of life insurance companies, operating from 1931 to 1937. Digitalis was used to produce abnormal electrocardiograms. Muller (224) also reports an insurance fraud where auto-mutilation was resorted to. McConnell's article (214) concerns an insured neurotic. Cases of assumed sciatic and lead poisoning symptoms are reported (148, 293). Menninger (219) contends that the psychological make-up of the self-mutilator is only partly represented by the desire for the monetary gain.

#### 4. *Psychiatric criminology*.

a. In general. — A comprehensive medicolegal survey on the subject of simulation in criminology can be found in Colella's pamphlet (68). A similar article was published in 1938 by Capelli and Silva (53).

b. In the court room. — The objective here is one of securing the truth from the witnesses and suspects. Leonhardt (185) has interesting comments in this respect. His psychological conduct of proof is based on the principle that denial of truth adds a feeling of guilt which at times produces outward symptoms such as blushing and stuttering. He suggests three methods to demonstrate the presence of this consciousness of prevarication. (a) Digress to a neutral field where the accused is conscious of telling the truth; symptoms of truth may now indicate the presence of earlier feelings of guilt. (b) Reproach the accused for a similar deed which he could not have committed, again arousing a feeling of truth, establishing how he would

react in such a case. (c) If this failed, increase the feeling of guilt and prevarication, then apply method *b*.

Trovillo, in 1939, (303) outlines the history of lie detection and in 1942 (304) describes some deception criteria by means of some typical patterns of reaction when blood pressure, respiration and electrical skin resistance tests are used. The method is presented after a three-year try-out in Chicago. Parts II, III and IV of Larson's book (179) describe ancient and modern forensic and scientific methods of detecting either the innocence or the guilt of the suspect. A conservative attitude concerning the use of the "lie detector" is held as a result of the expressed opinion of various psychiatrists (282a, 330). Castellanos (56) discusses the use of the cardiopneumopsychogram. Berrien (29) investigates the validity of ocular stability and believes the technique is worthy of a trial with police cases. Rocha and Silva (258) regard simulation as stereotyped escape behavior for the purpose of shielding the normal mental condition. Simulation is different from true neurosis since it is opportune to the occasion, atypical and modifiable. Waud (316) is particularly concerned with malingering in Courts Martial of the U. S. Army.

c. What is simulated. — Almost any expedient ailment can be simulated before the courts of justice. Yet relatively few reports have been published. Mental abnormality is the usual plea (25, 32, 58, 193, 243, 292, 311). Lagrippe and Senges (178) report the case of a criminal who was successful in his simulation for a period of fifteen months, despite two examinations by experts. Other feigned abnormalities include amnesia (329), crime (112, 249), morphinomania (306), epilepsy (67).

d. In prison. — Bromberg (42) states that malingering is one type of the prisoner's reactive psychoses, the others being (*a*) amnesia, especially alcoholic amnesia, and (*b*) hysterical dissociated states, such as the Ganser syndrome, the buffoonery syndrome and the "prison psychosis". Purper (252) reports the case of a malingerer trying to escape a prison sentence.

#### BIBLIOGRAPHY

1. ABÉLY, X., BOUVET, & CARRÈRE. Pseudo-amnésies rétrogrades totales. *Ann. méd.-psychol.*, 1939, 97, 411-418.



2. ADAMSON, H. G. John Evelyn's account of case of dermatitis ficta. *Brit. J. Dermat.*, 1937, 49, 435-436.
3. ALBANESE, A. Autolesionismo ed aggravamento doloso negli infortunati del lavoro. *Arch. di antropol. crim. (suppl.)* 1933, 53, 1219-1229.
4. ANDERSON, C. Chronic head cases. *The Lancet*, 1942, 11, 1-4.
5. ANGLADE, R. & VIDART, L. Simulation de crises comitiales. *Ann. méd.-psychol.*, 1936, 94, 116-118.
6. ARAMA, O. & LUPULESCU, I. Considérations sur l'hystérie, les simulations et les troubles fonctionnels dans le milieu militaire. *Rev. san. mil., Bucaresti*, 1937, 36, 563-564.
7. ARNOLD, F. O. Detection of malingering. *Med.-Leg. & Criminol. Rev.*, 1940, 8, 199-214.
8. ASHERSON, N. Test for functional aphonia and for detection of complete unilateral feigned nerve deafness. *J. Laryng. & Otol.*, 1936, 51, 527-529.
9. ATHENS, A. G. Visual malingering. *Minnesota Med.*, 1943, 26, 266-270.
10. BAADER, E. W. Entlarvung von Simulanten gewerblicher Krankheiten. *Jahresk. f. arztl. Fortbild.*, 1934, 25, 43-56.
11. BACH, G. Versicherungsbetrug durch Selbstverstümmelung des linken Zeigefingers. *Schweiz. med. Wchnschr.*, 1939, 69, 224-225.
12. BACH, G. Nachtrag zur Arbeit über Versicherungsbetrug durch Selbstverstümmelung von Fingern. *Schweiz. med. Wchnschr.*, 1939, 69, 373.
13. BACH, K. Die Prüfung des optokinetischen Nystagmus zur Entlarvung einer Scheinblindheit. *Klin. Wchnschr.*, 1935, 14, 1505-1506.
14. BAKKER, A. Das Natriumlicht in der Augenheilkunde als Hilfsmittel für die Entlarvung von Simulanten. *Græfes Arch. Ophthalm.*, 1938, 139, 267-272.
15. BALDENWECK, L. Le signe de l'imitation de la voix, son utilisation dans le diagnostic des surdités simulées. *Presse méd.*, 1934, 42, 942-943.
16. BANZET, P. Pathomimie chirurgicale (simulation de perforations gastriques). *Presse méd.*, 1934, 42, 1731-1732.
17. BARLING, G. Malingering. *Birmingham M. Rev.*, 1937, 12, 181-183.
18. BARRETT, N. R. & HOYLE, C. Case of hæmoptysis. *Brit. J. Tuberc.*, 1942, 36, 172-177.
19. BASSETT, A. *Malingering or the Simulation of Disease*. London: William Heinmann, 1917.
20. BECKER, B. M. Combined air and bone conduction test for pretended deafness. *Arch. Otolaryng.*, 1934, 20, 214-218.
21. BEDUSCHI, V. & CORBERI, G. Simulazione e pseudo-demenza. *Rassegna di studi psichiat.*, 1936, 25, 88-98.
22. BELLAVITIS, C. *La Bugia Patologia*. Padua: Cedom, 1932.
23. BELTRAN, J. R. Simulación de sordera e indemnización. *Rev. Asoc. méd. argent.*, 1937, 50, 398-420.
24. BENASSI, G. Per la repressione dell'autolesionismo. *Rassegna d. previd. sociale*, 1935, 22, 10-19.
25. BENON, R. Mensonge et simulation. Réactions incendiaires. *Ann. de méd. lég.*, 1933, 13, 20-27.
26. BENON, R. Délire et simulation. Perversité. *Bull. méd., Paris*, 1935, 49, 198-200.
27. BERRIEN, F. K. Finger oscillations as indices of emotion; further validation and use in detecting deception. *J. Exper. Psychol.*, 1939, 24, 609-620.

28. BERRIEN, F. K. Pupillary responses as indicators of deception. *Psychol. Bull.*, 1942, 39, 504-505.
29. BERRIEN, F. K. Ocular stability in deception. *J. Appl. Psychol.*, 1942, 26, 55-63.
- 29<sup>a</sup>. BERRIEN, F. K. *Practical Psychology*. New York: Macmillan Co., 1944.
30. BOISSEAU, J. Pseudo-extension de l'orteil, épreuve incorrecte du doigt sur le nez, mictions involontaires illégitimes, chez un hystérique trépané. *Rev. neurol.*, 1936, 65, 632-638.
31. BOISSEAU, J. A propos de trois confessions sincères d'hystériques (hystérie et simulation). *Rev. neurol.*, 1936, 66, 592-600.
32. BONAZZI, O. Tipico caso di pseudologia fantastica a sfondo politico militare in giovanetta mitomane. *Arch. di antropol. crim. (suppl.)* 1933, 53, 1344-1350.
33. BORDA, J. T. Sobre la disimulación en la locura. *Rev. de criminol. psiquiat. y med. leg.*, 1932, 19, 302-308.
- 33<sup>a</sup>. BOURGEOIS, H. Audition et hysteric. *Oto-rhino-laryng. Internat.*, 1934, 18, 81-87.
- 33<sup>b</sup>. BOWERS, W. F. Hysteria and malingering on surgical service. *Mil. Surg.*, 1943, 92, 506-511.
34. BOYDEN, R. C. Ophthalmological facts, fads and fallacies. *U. S. Nav. Med. Bull.*, 1940, 38, 366-373.
35. BRANDES, K. Vortäuschungen von Magenblutungen mit Kaliumpermanganat. *Mitt. a. d. Granz. de Med. u. Chir.*, 1932, 42, 561-568.
36. BRANDT, H. Evasion and a manifold association test. *Univ. Iowa Stud. Child Welf.*, 1937, 13, No. 4, 25-50.
37. BRAUDE, M. *The Principles and Practice of Clinical Psychiatry*. Philadelphia: P. Blakiston's Son and Co., Inc., 1937.
38. BRAY, E. A. Voluntary dislocation of neck; unilateral rotatory subluxation of atlas. *Am. J. Surg.* 1936, 32, 144-149.
39. BRICKNER, R. M. A memorandum on the selective process in general and on the role of psychiatry in the selective process and in the armed forces. *Amer. J. Mental Def.*, 1942, 47, 132-147.
40. BRICKNER, R. M. Who are the psychiatric 4F's? *Mental Hygiene*, 1942, 26, 641-645.
41. BRISARD, C. Un procédé de recherche de la sensibilité cutanée. *Ann. de méd. lég.*, 1938, 18, 483-484.
42. BROMBERG, W. The liar in delinquency and crime. *The Nervous Child*, 1942, I, 351-357.
43. BRUCE, G. M. Simple methods for the detection of ocular malingering. *Nav. med. Bull., Wash.*, 1943, 41, 755-757.
44. BRUNER, A. B. Malingering Tests. *Amer. J. Ophth.*, 1934, 17, 490-496.
45. BRUSSEL, J. A. Military psychiatry. *Mil. Surg.*, 1941, 88, 539-541.
46. BRUSSEL, J. A. Fact, functional or fake. *Jour. of the New Jersey Med. Soc.*, 1942, 39, 442.
47. BRUSSEL, J. A. & Hitch, K. S. The military malingerer. *The Mil. Surg.*, 1943, 93, 33-44.
48. BUCHMÜLLER, J. Aufdeckung der Nachahmung von Geisteskrankheiten mittels Cardiazol-Konvulsionsbehandlung. *Psychiat. — neurol. Wchnschr.*, 1939, 41, 527-528.

49. BUINEWITSCH, K. (Simulated and self-inflicted organic lesions produced for the purpose of avoiding military service). *Wien. Med. Wschr.*, 1939, 89, 1, 472.
50. BUINEWITSCH, K. (Simulated and self-inflicted organic lesions produced for the purpose of avoiding military service). *War Medicine, Chicago*, 1941, I, 129-131.
51. CAFORIO, L. Sul trattamento dei paraffinomi da autolesionismo di guerra. *Riforma med.*, 1936, 52, 1414-1417.
52. CANUTO, G. Probativo esame istologico in un caso di autolesionismo. *Arch. di antropol. crim. (suppl.)*, 1933, 53, 1381-1387.
53. CAPELLI, J. F. & SILVA, R. B. Simulación y disimulación. *Rev. de psiquiat. y criminol.*, 1938, 3, 463-474.
54. CASAMAJOR, L. Psychic factors in pain. *N.Y. State Jour. Med.*, 1937, 37, 1984-1988.
55. CASELLA, B. (*Tests for revealing the feigning of deafness*). Rome: Pozzi, 1937.
56. CAESTELLANOS, I. El cardio-pneumo-psicograma en la mentira. *Crón. méd.-quir. de la Habana*, 1933, 59, 37-49.
57. CASTELLANOS, I. Los aparatos registradores de la emoción. *Vida nueva*, 1942, 49, 255-258.
58. CATALÁN, E. Un caso de mitomania ante la justicia del crimen (condenado por tentativa de extorsión a dos años de prisión condicional) (Art. 26 del código penal). *Psiquiat. y criminol.* 1937, 2, 61-96.
59. CATALANO, E. Un metodo semplice per avvalorare la diagnosi di simulazione delle malattie mentali. *Gior. di med. mil.*, 1938, 86, 56-63.
60. CHARLIN, C. Simulation and ocular hysteria. *Am. J. Ophth.*, 1933, 16, 683-686.
61. CHASE, J. S. Eye examinations complicated by conscious exaggerations. *Med. Bull. Vet. Admin.*, 1941, 17, 331-335.
62. CHAVIGNY, P. La simulation. *Paris Med.*, 1932, 22, 156-160.
63. CLAESSEN, L. Cas de simulation. *Bull. Soc. belge d'ophth.*, 1938, 76, 27-31.
64. CLAUDE, H. & CORMAN, L. Syndrome catatonique atypique avec sursimulation chez un délirant chronique. *Ann. méd.-psychol.*, 1933, 91, II, 492-502.
65. CLAUDE, H. SIVADON, P., & BELEY, A. P. L. Un cas de simulation discuté. *Ann. méd.-psychol.*, 1936, 94, I, 408-412.
66. CLAYTON, M. D. Malingering in psychotic patients. *U. S. Vet. Med. Bull.*, 1931, 7, 129-132.
67. COLAPIETRA, F. Simulazione di epilessia in schizofrenico delinquente. *Ann. osp. psichiat. di Perugia*, 1934, 28, 131-135.
68. COLELLA, R. (*Congenital criminality. Simulation. A medico-legal survey*). Palermo: Corselli, 1936.
69. COLLIE, J. *Malingering and Feigned Sickness*. London: Arnold, 1917.
70. COLLIE, J. Medicolegal practice. *Med.-Leg. & Criminol. Rev.* 1933, I, 10-30.
71. COMBEMALE, P. & MONDAIN, P. Un cas d'hyperthermie utilitaire. *Echo méd. du Nord*, 1936, 6, 621-629.
72. COSTAS, L. O. & OBLICIO, J. R. Simulación y accidentes del trabajo. *Rev. Asoc. méd. argent.*, 1940, 54, 812-818.
73. COSTEDOAT, A. *La Simulation*. Paris: Baillière, 1933.

74. COURBON, P. Hystérie, schizophrénie, pithiatisme et simulation. *Ann. méd. psychol.*, 1937, 95, 268-273.
75. COZEN, L. N. Malingering among soldiers; orthopedic aspects. *Mil. Surg.*, 1943, 92, 655-657.
76. COZZOLI, G. Un nuovo metodo di sorpresa per le ambliopie simulate. *Gior. di med. mil.*, 1937, 85, 588-590.
77. CRISP, W. H. O problema psicologico na descoberta da simulação. *Cong. brasil de ophth.*, 1936, 2, 575-577.
78. CRONSTEDT, L. (Method for determination of high degree of visual defectiveness and simultaneous testing for simulation). *Svenska lak-tidning.*, 1936, 33, 663-664.
79. CRONSTEDT, L. (Case of dissimulation during testing of refraction). *Svenska lak. — tidning*, 1937, 34, 273-275.
80. CUCCHI, A. Sulla simulazione del tremore. *Note e riv. di psichiat.*, 1940, 69, 53-64.
81. DASHEVSKIY, A. I. (New apparatus for testing dark adaptation of eye and for detecting simulation of hemeralopia). *Vestnik oftal.*, 1937, 11, 651-658.
82. DAUMEZON, G., FERDIERE, G. & HADJI-DIMO, H. Réactions pathomimiques d'une débile. *Ann. méd.-psychol.*, 1937, 95, 579-582.
83. DAVIDOFF, E. The treatment of pathological liars. *The Nervous Child*, 1942, 1, 358-388.
84. DAVIDSON, H. A. Neuroses and malingering. *Amer. J. Med. Jurisprud.*, 1939, 2, 94-96.
85. DEFOE, O. K. Abnormal fever cases. *Science*, 1937, 85, 199.
86. DELMAS-MARSALET, BERGOUIGNAN & LAFON. Étude clinique d'une pathomime. *J. de méd. de Bordeaux*, 1938, 115, 329-335.
87. DIEZ, S. Simulazione di paralisi del cubitale in sequito a manovre autolesive. *Rassegna di med. appl. lavoro indust.*, 1935, 6, 318-341.
88. DIEZ, S. Le lesioni traumatiche provocate delle mani e delle dita generalità sull'autolesionismo — sue cause — rimedi. *Rassegna di med. appl. lavoro indust.*, 1936, 7, 243-276.
89. DILLER, T. Lying as problem which concerns medical profession. *Internat. J. Med. & Surg.*, 1933, 46, 410.
90. DILLON, F. Simulated mental disorders among soldiers in the late war. *The Lancet*, 1939, 237, 706-709.
91. DILLON, F. & MASANI, K. Psychosis or malingering, *J. Ment. Sci.*, 1937, 83, 15-24.
92. DIXON, F. W. Method to determine percentage of deafness in malingerers. *Ann. Otol., Rhin. & Laryng.*, 1935, 44, 483-485.
93. DRAGOMIRESCU, C. (Simulated diseases). *Rev. san. mil., Bucuresti*, 1937, 36, 803-812.
94. DUGGAN, J. N. A visual acuity test for malingerers. *Brit. J. Ophthal.*, 1936, 20, 175-176.
95. DUFOUR, H. Trois épreuves de contrôle pour dépister: les anesthésies simulées; les faux gauchers; les raideurs exagérées de l'articulation tibio-tarsienne. *Ann. de méd. lég.*, 1934, 14, 508-511.
96. EATON, L. M. & O'LEARY, P. A. Sodium amytal as aid to psychotherapy in case of dermatitis factitia. *Arch. Dermat. & Syph.*, 1937, 36, 544-547.

- 96<sup>a</sup>. EBAUGH, F. G. Major psychiatric considerations in a service command. *Amer. J. Psychiat.*, 1943, 100, 28-33.
97. EPSTEIN, A. L. (An essay on methods of investigation of mental patients for detecting simulation). *Nevropat. Psikhiat Psikhogig.*, 1936, 10, 1707-1718.
98. ESCAT, E. & RIGAUD, P. Les épreuves de la sincérité dans les expertises otologiques. *Oto-rhino-laryng. internat.*, 1933, 17, 586-609.
99. ESTEVES, J. Patomímia cutânea. *Amatus*, 1942, I, 155-158.
100. FAY P. J. & MIDDLETON, W. C. The ability to judge truth-telling, or lying, from the voice as transmitted over a public address system. *J. Gen. Psychol.*, 1941, 24, 211-215.
101. FERNÁNDEZ MARTINEZ, F. La simulación de enfermedades del aparato digestivo. *Med. españ.*, 1939, 2, 23; 131; 243.
102. FERNÁNDEZ MARTINEZ, L. Los enfermos de aparato digestivo a la guerra, en la guerra y por la guerra. *Medicina, Madrid*, 1941, 9, 40-49.
103. FERNÁNDEZ SPERONI, C. El problema de la simulación ante la justicia. *Sem. Med. B. Aires*, 1935, 42, 202.
104. FERNÁNDEZ SPERONI, C. & HUERGO, A. Hipoestesia afectiva, perversidad, síndrome epiléptico y mitomanía en una postencefalítica. *Crón. med. Mex.*, 1933, 32, 18-22.
105. FERRE, A. Consideraciones sobre ciertos procesos quirúrgicos simulados. *Arch. de med., cir. y especialid.*, 1935, 38, 388-391.
106. FETTERMAN, J. L. Two clinical tests valuable in war medicine and in medico-legal practice. *War Med., Chicago*, 1943, 3, 155-159.
- 106<sup>a</sup>. FETTERMAN, J. L. *The Mind of the Injured Man*. Chicago: Industrial Medicine Book Co., 1943.
107. FINDLAY, L. Pseudo-hypoglycaemic attacks. *Brit. M. J.* 1938, 1, 231.
108. FIRESTONE, C. Test for simulation of deafness. *Laryngoscope*, 1934, 44, 211-218.
109. FIRESTONE, C. Volitional deafness versus malingering or simulation of deafness — comparison of ototerminologic values. *Laryngoscope*, 1938, 48, 405-408.
110. FISCHER, A. W. Uber untersuchungen in Narkose als Hilfsmittel bei der Begutachtung. *Zentralbl. f. Chir.*, 1939, 66, 1538-1540.
111. FLANDIN, C., POUMEAU-DELILLE, G. & ISRAEL, R. Paraffinome ulcéré du cou-de-pied. *Bull. et mém. Soc. méd. d. hôp. de Paris*, 1935, 51, 1611-1614.
112. FLOURNOY, —. Simulation d'attentat avec auto-mutilation dans un cas de mythomanie. *Rev. méd. de la Suisse Rom.*, 1941, 61, 688-694.
113. FRANCHINI-STAPPO, M. Ulcerazioni e impiagamenti provocati. *Rassegna d. previd. sociale*, 1935, 22, 60-78.
114. FRETET, J. & ROUGEAN, M. Pathomimie chez un débile vaniteux. *Ann. méd.-psychol.*, 1937, 95, 575-579.
115. FROMENT, J., HERMANN, H. & JOURDAN, F. Trépidation épiléptoïde organique et trépidation épiléptoïde artificielle à déclenchement volontaire. Identité de leur mécanisme proprioceptif. Leur discrimination par l'excitation discontinue. *Rev. neurol.*, 1938, 70, 585-595.
116. FROMENTY, L. Utilitarisme et hystérie. *Ann. Méd. Psychol.*, 1937, 95, Part I, 192-201.
117. GALÁN MARCO F. Medicina del trabajo. Algunas consideraciones sobre el lumbago traumático. *Rev. españ. de med. y cir.*, 1934, 17, 108-111.

118. GALANT, J. S. Uber Simulation des Stotterns. *Monatschr. f. Psychiat. u. Neurol.*, 1933, 87, 47-51. L
119. GALLAGHER, J. R. GALLAGHER, C. D. & SLOANE, A. E. A brief method of testing color-vision with pseudo-isochromatic plates. *Amer. J. Ophthalm.*, 1943, 26, 178-182.
120. GANDY, D. T. Feigned or self-induced eruptions. *Texas State J. Med.*, 1936, 31, 712-715.
121. GARCIA VALCARCEL, A. Neurosis de guerra y simulacion; diagnostico y curacion en primera linea. *Rev. Exp. Med.*, 1941, 4, 302-309.
122. GARNER, J. R. Malingering. *Amer. J. Med. Jurisprud.*, 1939, 2, 173-177.
123. GATÉ, J. & CHARPY, J. Un cas de pathomimie cutanée. *Bull. Soc. franc. de dermat. et syph.*, 1939, 46, 228-232.
124. GELDREICH, E. W. Studies of galvanic skin response as deception indicator. *Tr. Kansas Acad. Sc.*, 1941, 44, 346-351.
125. GELDREICH, E. W. Further studies of use of galvanic skin response as deception indicator (effect of fear). *Tr. Kansas Acad. Sc.*, 1942, 45, 279-284.
126. GENTILHOMME, P. *Contributions à l'Histoire de la Simulation dans le Service militaire*. Paris, 1884.
127. GHETTI, L. Breve discussione a proposito di fratture autolesive delle falangi e dei metacarpi. *Rassegna d. previd. sociale*, 1935, 22, 70-73.
128. GILL, M. M. Malingering. *Bull. Menninger Clin.*, 1941, 5, 157-160.
129. GONNERT, F. Artefakte unter dem Bild eines Pemphigus vulgaris. *Deutsche Ztschr. f. d. ges. gerichtl. Med.*, 1939, 32, 109-114.
130. GOLONSHOK, L. A. (Rare case of simulation of renal lithiasis). *Vestnik khir.*, 1936, 47, 105-106.
131. GOOD, R. Malingering. *Brit. Med. J.* 1942, 2, 359-362.
132. GORDON, H. C. & DAVIDOFF, P. Honesty of pupils in answering adjustment questionnaires. *Sch. & Soc.*, 1943, 57, 54-56.
133. GORDON, R. G. *Neurotic Personality*. New York: Harcourt, Brace, 1927.
134. GRADLE, H. S. Another test for malingering. *Am. J. Ophth.*, 1937, 20, 300-301.
135. GRANIE, F. *Sur un Cas pathologique dans le Théâtre de Molière*. (Thesis for doctorate in Medicine), Paris, 1922.
- 135<sup>a</sup>. GROVE, W. E. Simulation of deafness. *Ann. Otol. etc., St Louis*, 1943, 52, 573-580.
136. GUICHARD, F. Contribution à l'étude de la simulation des coups en Indochine. *Rev. méd. franc. d'Extrême-Orient*, 1938, 16, 325. 335.
137. GUIJARRO CARRASCO, M. Simulación de la amaurosis monocular y de la ambliopia. Una escala para su investigación. *Crón. méd., Valencia*, 1933, 37, 385-392.
138. GUTIÉRREZ SANTACRUZ, C. Simulación y accidente de trabajo. *Cir. y cirujanos*, 1936, 4, 299-326.
139. HAMMOND, F. P. Traumatic fakir; illustrative cases from personal experience. *Indust. Med.*, 1935, 4, 549; 600; 1936, 5, 3.
140. HANSEN, G. Uber die Vortauschung von Gelbsucht, insbesondere durch Atebrin. *Deut. Militärarzt*, 1941, 6, 272-274.
- 140<sup>a</sup>. HARBERT, F. Functional and simulated deafness. *U. S. Nav. M. Bull.*, 1943, 41, 458; 717.
141. HARMAN, N. B. Shamming night-blindness. *Brit. Med. J.*, 1941, 2, 737.

- 141<sup>a</sup>. HARNEY, J. W. Pupillary responses during deception. *J. crim. law criminol.*, 1943, 34, 135-136.
142. HART, D. Self-inflicted injuries in civil practice. *Jour. Michigan Med. Soc.*, 1941, 40, 179-188.
143. HARTMANN, K. Artefizielle Augenschädigung durch Klettenhaare (*Lappa vulgaris*). *Klin. Monatsbl. f. Augenh.*, 1940, 104, 442-445.
144. HASELTINE, S. L. Tests for vision malingering. *J. Am. Inst. Homeop.*, 1937, 30, 535-536.
145. HEDGES, H. S. Malingering after eye injuries. *Indust. Med.*, 1937, 6, 454-459.
146. HEDLEY, O. F. The fraudulent use of digitalis to simulate heart disease. *Ann. Internal Med.*, 1943, 18, 154-163.
147. HELFAND, M. Death-feigning mechanism in neurosis and its phylogenetic origin. *J. Nerv. Ment. Dis.*, 1935, 81, 524-530.
148. HENNES, H. Vorgetauschte und überbewertete Ischias. *Med. Welt*, 1933, 7, 1675-1677.
149. HERRMANN, A. Selbstbeschädigung zur Erlangung von Rente. *Ztschr. f. Laryng., Rhin., Otol.*, 1934, 25, 172-177.
150. HESSE, R. Über ein einfaches Verfahren, Vortauschung und Übertreibung von Schwachsichtigkeit nachzuweisen. *Klin. Monatsbl. f. Augenh.*, 1935, 94, 81-86.
151. HEYERDALE, W. W. & MADER, J. W. Paraffinoma simulating sequelæ of venous stasis: a malingerer's device. *J. Amer. Med. Ass.*, 1940, 114, 1066.
152. HULETT, A. G. Malingering; a study. *Mil. Surg.*, 1941, 89, 129-139.
- 152<sup>a</sup>. HUNT, W. A. & OLDER, H. J. Detection of malingering through psychometric tests. *Nav. med. Bull., Wash.*, 1943, 41, 1318-1323.
153. IRONSIDE, R. Feigned epilepsy in Wartime. *Brit. Med. J.*, 1940, I, 703-705.
154. JAKOPOVIC, I. (Simulation). *Lijecn. vjes.*, 1940, 62, 451-454.
155. JAMIN, F. Die Schublakenkrankheit. *Med. Welt*, 1932, 6, 1889-1891.
156. JANNONI SEBASTIANINI, G. Osservazioni medico-legali sulle più comuni sindromi di nevrosi e pseudo-nevrosi post-traumatiche vere e simulate. *Arch. di antropol. crim.*, 1938, 58, 647-656.
157. JASPER, H. H., KERSHMAN, J. & ELVIDGE, A. Electro-encephalographic studies of injuries of the head. *Arch. Neurol. Psychiat.*, 1940, 44, 328-348.
158. JAYCOX, T. H. Scientific detection of lies. *Scient. Am.*, 1937, 156, 370-373.
- 158<sup>a</sup>. JENNY F. Bemerkungen zum chronischen Handrückenodem. *Praxis*, 1942, 31, 365-367.
159. JESE, L. Über die Nachweisung von Simulation und Aggravation einseitiger Schwachsichtigkeit. *Klin. Monatsbl. f. Augenh.*, 1936, 96, 71-74.
160. JONES, A. B. & LLEWELYN, J. S. *Malingering, or the Simulation of Disease*. Philadelphia: Blakiston, 1917.
161. JUNGMICHEL, G. 17 Jahre vorgetauschte Zuckerkrankheit. *München, med. Wchnschr.*, 1934, 81, 1809-1811.
162. KACZANOWSKI, G. (Enuresis in soldiers). *Lek. Wojsk.*, 1939, 33, 90-93.
163. KAFKA, M. M. New device for testing malingering in unilateral deafness. *Laryngoscope*, 1936, 46, 383-386.
164. KAHN, S. Malingering in the army. *Med. Rec., N. Y.*, 1943, 156, 416-418.
165. KHARSHAK, E. (Detection of simulated deafness). *Zhur. ush., nos. i gorl. bolez.*, 1938, 15, 42-43.
166. KIRSCH, E. Methoden des Nachweises von Simulation und Übertreibung bei Unfallverletzten. *München. med. Wchnschr.*, 1935, 82, 1103-1109.

167. KLEIN, A. Multiple self-inflicted subcutaneous abscesses. A case report. *Bull Johns Hopkins Hosp.*, 1941, 68, 409-411.
168. KLUGE, A. Caissonpsychose oder Simulation? *Monatschr. f. Unfallh.*, 1933, 40, 286-291.
169. KNIERER. —. Beobachtung zur Frage: unfallfolge oder Artefakt? *Arch. f. Dermat. u. Syph.*, 1940, 180, 53.
170. KNIGGE, F. Zur forensischen Bedeutung der Simulationsfrage. *Z. ge. Neurol. Psychiat.*, 1935, 152, 163-177.
171. KOGON, A. I. (Artificial diseases). *Novy khir, arkhiv*, 1935, 34, 408-409.
172. KOOPMANN, H. Begutachtung von Blitzschlagfolgen. *Monatschr. f. Unfallh.*, 1938, 45, 1-5.
173. KRAKORA, S. (Simulation of mental diseases). *Bratisl. lekár. listy*, 1936, 16, 193-201.
174. KRANTZ, W. Artefakte und multiple neurotische Hautgangran. *Med. Klin.*, 1939, 35, 1001-1003.
175. KRAUSS, H. Der vorgetauschte Brustkrebs. *Monatschr. f. Krebsbekampf*, 1940, 8, 281.
176. KYRIEIS, W. (In doubtful cases, can the existence of night blindness be proved with certainty?) *Klin. Mbl. Augenheilk.*, 1940, 104, 663-670.
177. LABBÉ, M. De la potomanie. *Rev. neurol.*, 1933, 1, 474-480.
178. LAGRIPPE, L. & SENGES, N. Un cas de simulation prolongée de troubles mentaux. *Ann. médi-psychol.* 1929, 87, I, 333-337; 1929, 87, II, 127-143; 1929, 87, II, 241-263.
179. LARSON, J. A. *Lying and its Detection*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1932.
180. LARSON, J. A. Lie detector: its history and development. *J. Michigan M. Soc.*, 1938, 37, 893, 897.
181. LASKY, M. A. Simulated blindness. *Arch. Opth.*, 1941, 25, 1038-1049.
182. LEÃO BRUNO, A. M. A. pericia médica nos casos de simulação em infortunística. *An. paulist. de med. e cir.*, 1941, 42, 31-45.
183. LELLEP, K. On the simulation of psycho-genous diseases. *Folia neuro-esthon.*, 1932, 13, 49-58.
184. LEMERE, F. Electroencephalography as a method of distinguishing true from false blindness. *J. Amer. Med. Assoc.*, 1942, 118, 884-885.
- 184<sup>a</sup>. LENNOX, W. G. Amnesia, real and feigned (scientific proof and relations of law and medicine). *Am. J. Phychiat.*, 1943, 99, 732-743.
185. LEONHARDT, C. Psychologische Beweisführung. *Arch. f. Krim.*, 1931, 89, 203-206.
186. LESHCHINSKIY, A. L. (Conditions which facilitate simulation of mental diseases). *Sovet. psikhonevol.*, 1936, 11-12, 97-107.
187. LEVEN, G. Vomissements mystérieux. *Clinique, Paris*, 1935, 30, 303-304.
188. LEWIS, E. R. Malingering and neuro-otologic considerations in combat services. *Laryngoscope*, 1941, 51, 970-973.
189. LICURZI, A. El fraude en traumatología y medicina del trabajo: simulación y disimulación. *Prensa med. argent.*, 1934, 21, 536-542.
190. LIGHTFOOT, W. D. Simulated unilateral blindness. *M. Bull. Vet. Admin.*, 1935, 11, 309-311.
191. LOHNER, L. Zur Entlarvung simulierter Anosmien. *Wien. Klin. Wchschr.*, 1938, 51, 1018-1019.



192. LOPES PONTES, J. P. Simulações em tempo de guerra. *Brasil med.*, 1339, 53, 1007.
193. LOUDET, O. Sobresimulación de la locura en una alienada delincuente. *Rev. de Crimn. Psiquiat. y med. leg.*, 1930, 17, 3-12.
194. LUND, F. B. Galen on malingering, centaurs, diabetes and other subjects more or less related. *Proc. Charaka Club*, 1941, 10, 52-70.
195. LYTTON, H. Neutralizing cylinder glasses as test for malingering. *Brit. J. Ophth.*, 1942, 26, 512.
196. MACACCI, D. Referto medico e reato di autolesione. *Rassegna d. previd. sociale*, 1932, 19, 26-38.
197. MACFARLAN, D. Symposium. Neural mechanism of hearing. V. etiological and clinical types of so-called "nerve deafness"; (b) "nerve deafness" of known pathology or etiology; simulated deafness (malingering). *Laryngoscope*, 1937, 47, 538-541.
198. MACNEAL, W. J. Hyperthermia, genuine and spurious. *Arch. Int. Med.*, 1939, 64, 800-808.
199. MAURER, H. Schlafmittelmisbrauch in betrügerischer Absicht. *Deutsche med. Wchenschr.*, 1940, 66, 854-857.
200. MAFFEO, L. Alcuni metodi pratici per scoprire la simulazione della sordità. *Morgagni*, 1934, 76, 1151-1156.
201. MAGGIPINTO, D. Applicabilità di metodi immunitari nella diagnosi dell'autolesionismo chimico. *Rassegna d. previd. sociale*, 1937, 24, 39-41.
202. MAGGIPINTO, D. Applicabilità di metodi immunitari nella diagnosi dell'autolesionismo chimico. *Arch. di antropol. crim.*, 1938, 58, 549-552.
203. MAHLO, —. Lasst sich bei Magenerkrankungen eine Simulation objektiv nachweisen? *Deutsche Med. Wchenschr.*, 1941, 67, 626-628.
204. MANDOLINI, H. La simulacion inconsciente. *Arch. Argent. Psicol. norm. patol.*, 1933, 1, 17-18.
205. MANU & RAMNICEANU, R. (Case of simulated cutaneous burns provoked by rubbing with impure kerosene). *Rev. san. mil., Bucuresti*, 1939, 38, 333-335.
206. MAPLESTONE, P. A., GHOSH, L. M. & PANJA, D. Dermatitis artefacta. *Indian M. Gaz.*, 1937, 72, 412-413.
207. MARSTON, W. M. *The Lie Detector Test*. N. Y.: R. R. Smith, 1938.
208. MARTINEZ SELLÉS, M. Estudio médicolegal de la simulación, provocación y prolongación de accidentes de trabajo. *Med. iberica*, 1934, 1, 175-177.
209. MASCIOTRA, A. A. & LETTIERI, N. Neurosis traumática, simulación inconsciente y camptocormia. (Accidente del trabajo. Estudio pericial). *Semana méd.*, 1938, 1, 986-990.
210. MASON, R. E. Chromatic malingering test charts and modifications of three other malingering tests. *Tr. Am. Acad. Ophth.*, 1934, 39, 413-417.
211. MATTISSON, K. Ett fall av havetuell simulation. *Svenska lakart*, 1929, 22.
212. MAY, C. P. Medicolegal relations of nervous and mental disorders. *New Orleans Med. & Surg. Jour.*, 1943, 95, 423-428.
213. MAZZA, A. Test para desmascaramento de surdez simulada. *Rev. Brasil. de oto-rino-laring.*, 1941, 9, 112-120.
214. MCCONNELL, W. C. Insured neurotic. *J. Florida M. A.*, 1939, 25, 556-558.
215. MCKENDRICK, A. *Malingering and its Detection under the Workman's Compensation and Other Acts*. Edinburgh: E. & S. Livingston, 1917.

216. MELTZER, H. The psychological testing of pathological liars. *The Nervous Child*, 1942, I, 314-334.
217. MENESISIL, G. (The capacity to work in wishful neurotics in relation to sickness insurance). *Arch. Antrop. crim.*, 1935, 55, 155-160.
218. MENGONI, S. Prova di Mengoni per svelare la simulazione di sordità monoauricolare. *Arch. ital. di otol.*, 1940, 52, 588-590.
219. MENNINGER, K. A. Psychology of a certain type of malingering. *Arch. Neurol. Psychiat.*, 1935, 33, 507-515.
220. MILANOVICH, A. N. (Simulation and self-mutilation in the army). *Voj. san. glasnik*, 1938, 9, 299-317.
221. MONCORPS, C. Die Hautartefakte in ihrer klinischen, versicherungs — und strafrechtlichen Bedeutung. *Jahresk. f. arztl. Fortbild.*, 1937, 28, 27-33.
222. MONTPELLIER, J. & CHIAPPONI, L. Un cas de pathomimie cutanée chez une Mauresque. *Bull. Soc. franç. de dermat. et syph.*, 1933, 40, 1790-1792.
223. MOUREAU, P. Conjonctivite traumatique volontairement entretenue par le tabac. *Ann. de méd. lég.*, 1937, 17, 880-883.
224. MULLER, H. (Medicolegal examination in insurance fraud by means of self-mutilation). *Geneesk. tijdschr. v. Nederl. Indië*, 1940, 80, 1441-1460.
225. NEUHAUS, G. Hysteria vs malingering. *Nebraska M. J.*, 1938, 23, 217-220.
226. NICOLAS, J., MASSIA, G. & LEBEUF, F. En présence d'une lésion dermatologique bizarre, il faut penser à la simulation. *Médecine*, 1932, 13, 773-777.
227. NICOLETTI, F. Su di un'atipica elaiopatia provocata. Contributo alla conoscenza dell'autolesionismo in infortunistica. *Riv. san. siciliana*, 1935, 23, 819-827.
228. NICOLETTI, F. Accertamento diagnostico delle patomimie escarotiche. *Gazz. internaz. med.-chir.*, 1936, 46, 670-673.
229. NICOLETTI, F. Diagnostische Sicherstellung vorgetauschter Krankheitszustände, die mit Schorfbildung einhergehen. Experimentelle Untersuchungen. *Deutsche Ztschr. f. d. ges. gerichtl. Med.*, 1937, 27, 358-363.
230. NICOLETTI, F. L'autolesionismo nel campo assicurativo. *Riv. san. siciliana*, 1938, 26, 311-326.
231. NIPPE, M. Unfall oder Selbstverstümmelung durch Abhacken von Daumen und Fingergliedern. *Monatschr. f. Unfallh.*, 1938, 45, 65-71.
232. NOGALES PUERTAS, —. Simulación y neurosis de renta en accidentados del trabajo. *Siglo méd.*, 1934, 93, 234-241.
- 232<sup>a</sup>. NORRIS, D. C. Malingering. In *Doherty, W. B. & Runes, D. D. Rehabilitation of the war injured*. New York: Philosophical Library, 1943.
233. OESTERLE, F. Ein verbesserter Apparat zur Feststellung einer einseitigen Taubheitsimulation. *Ztschr. f. Laryng., Rhin., Otol.* 1936, 26, 353-355.
234. OESTERLE, F. Erfahrungen mit dem verbesserten Simulationsgerät an der Wurzbürger Klinik. *Hals — Nasen — u. Ohrenarzt*, 1937, 28, I, 339-343.
- 234<sup>a</sup>. O'NEIL, W. Goldbricks. *Hygeia*, 1943, 21, 426.
235. OSHLAG, J. A. Detection of simulated pain and tenderness. *Indust. Med.*, 1935, 4, 16-18.
236. OTIS, W. J. Malingering, with report of case. *New Orleans M. & S. J.*, 1936, 88, 452-455.
237. PADÉANO, G. La mythomanie et la valeur des témoignages en justice. *Rev. méd. roumaine*, 1932, 5, 169-194.

238. PAILLARD, H. A propos de quelques maladies simulées. (Tachycardies observées pendant la guerre et quelques autres simulations). *J. méd. franç.*, 1933, 22, 62-65.
239. PATTIE, F. A. A report of attempts to produce uniocular blindness by hypnotic suggestion. *Brit. Jour. Med. Psychol.*, 1935, 15, 230-241.
240. PAVELCU, V. Metoda asociative libere. *J. Psihotch.*, 1941, 3, 81-103.
241. PEREYRA KAER, J. & REY SUMAY, R. Convulsiones epileptiformes y mitomania. *Arq. de med. leg. e ident.*, 1934, 4, 296-302.
242. PERRIN, M. Simulation d'albuminurie. *Progrès méd.*, 1940, 68, 355-356.
243. PETRÉN, A. Simulation und Geisteskrankheit. *Acta psychiat. et neur.*, 1930, 5, 341-402.
244. PFEFFER, F. Langjähriger Rentenbezug wegen künstlich erzeugter schwerer Hauteiterungen und vorgetauschter Blasenlahmung. *Med. Klin.*, 1938, 34, 1468-1469.
245. PFEFFER, F. Lanjähriger Rentenbezug wegen einer durch Trinken von Rinderblut vorgetauschten Magenblutung. *Med. Klin.*, 1939, 35, 147-149.
246. PICOLI, H. R., RÉ, B. V. & RECA, A. La simulación en oftalmología. *Arch. de oftal. de Buenos Aires*, 1939, 14, 1-132.
247. PIGNATARO, F. P. Experiences in military psychiatry. *Mil. Surg.*, 1942, 91, 452-460.
248. PITMAN, L. K. A device for detecting simulated unilateral deafness. *J. A. M. A.* 1943, 121, 752-753.
249. POLKE, —. Vorgetauschte Verbrechen. *Arch. Kriminol.*, 1934, 95, 104-126.
250. PRINCE, H. L. Malingering. *Internat. J. Med. & Surg.*, 1934, 47, 287-291.
251. PRISTER, B. Una trappola per simulatori. *Boll. Oculist*, 1936.
252. PURPER, G. Hochgradige Anamie durch vorsätzliche Selbstescheidung. *Med. Klin.*, 1935, 31, 883-884.
253. RAYMOND, P. Otites provoquées dans un but de simulation. *Soc. de méd. mil. franç.*, *Bull. mens.*, 1937, 31, 647-650.
254. REDAELLI, F. Ottotipi decimali per la clinica e la simulazione. *Rassegna d. previd. sociale*, 1940, 27, 46-51.
255. REMLINGER, P. Les «resquilleurs» de la vaccination antirabique. *Presse méd.*, 1937, 45, 228-230.
256. REY, E. La démarche antalgique simulée. *Presse méd.*, 1934, 42, 2048.
257. RIOS SASIAIN M, Diagnostico de las desviaciones simuladas de la columna vertebral. *Clin. y lab.*, 1935, 27, 40-46.
258. ROCHA, R. & SILVA, R. Contribución al estudio de la simulación. *Arch. argent. psicol. norm. pat.*, 1935, 2, 5-11.
- 258<sup>a</sup>. ROCHA, R. & SILVA, R. S. Contribución al estudio de la simulación (estereotipias de escudo o defensivas), *Med. argent.*, 1934, 13, 561-563.
259. ROUVIÈRE, R. Affections simulées au moyen de plantes de la flore algérienne. *Arch. Inst. Pasteur d'Algérie*, 1938, 16, 382-388.
260. RUBENSTEIN, I. H. Traumatic hysteria as compensable disability in workmen's compensation cases. *Indust. Med.*, 1937, 6, 132-134.
261. RUCKMICK, C. A. The truth about the lie detector. *J. appl. Psychol.*, 1938, 22, 50-58.
262. RUSSEL, R. D. Detection of simulated deafness. *Laryngoscope*, 1934, 44, 201. 210.

263. RUSSELL, W. R. The detection of hysterical blindness in one eye. *J. R. Army Med. Cps.*, 1941, 77, 151-152.
264. SAND, R. *La Simulation et l'Interprétation des Accidents du Travail*. Brussels: Lamertin, 1907.
265. SANGUINETI, L. R. Sindrome emozionale e simulazione. *Riv. sper. di freniat.*, 1934, 58, 1503-1504.
266. SAUNDERS, T. S. Factitious dermatosis. *Proc. Staff Meet., Mayo Clin.*, 1937, 12, 65-66.
267. SCHELLONG, —. Die Erkennung simulierter (aggravierter) Bewegungsstörungen der Rheumatiker durch kleine Untersuchungskniffe. *Ztschr. f. arztl. Fortbild.*, 1933, 30, 157-161.
268. SCHIAVONI, M. Fratture autolesive delle falangi delle dita e dei metacarpi delle mani. *Rassegna d. previd. sociale*, 1935, 22, 87-110.
269. SCHIAVONI, M. Breve discussione a proposito di fratture autolesive delle falangi e dei metacarpi. *Rassegna d. previd. sociale*, 1935, 22, 73-75.
270. SCHMUCKER, K. Simulationsproben bei der ehrenärztlichen Begutachtung. *Ztschr. f. Hals —, Nasen — u. Ohrenh.*, 1933, 33, 319-321.
271. SCHNUR, S. Malingering responsible for long-continued unexplained fevers. *South Med. J. Bgham*, 1940, 33, 768-769.
272. SCHONFELD, W. Geschichtliches zu den vorgetauschten Krankheiten der Haut und Harnwege. *Dermat. Wchnschr.*, 1937, 104, 417-426.
273. SCHUMACHER, —. Psychogenie und Simulation. *Arch. f. orthop. u. Unfall-Chir.*, 1937, 38, 162-171.
274. SCHWARTZ, L. H. A device for the detection of malingerers. *Arch. Ophthal.*, 1936, 15, 520-521.
275. SCOTT, M. A. A clinical test for reversible headache. *J. Nerv. Ment. Dis.*, 1942, 96, 64-65.
276. SÉDAN, J. Sur la simulation prolongée d'une « conjonctivite pétrifiante ». *Ann. d'ocul.*, 1937, 174, 672-678.
277. SELLING, L. S. Medico-legal aspects of polygraph or "lie detector". *J. Michigan M. Soc.*, 1938, 37, 897-901.
278. SELLING, L. S. The psychiatric aspects of the pathological liar. *The Nervous Child*, 1942, 1, 335-353.
279. SELTZER, A. P. Malingering. *Med. Rec.*, 1936, 143, 228-231.
280. SHAMOV, V. N. & ZOTINA, N. N. (Diagnostic errors in surgery caused by simulation of pathologic symptoms). *Vrach. delo*, 1935, 18, 973-978; 1936, 19, 113-120.
281. SHELTON J. W. Eye malingerers. *J. Oklahoma M. A.*, 1937, 30, 93-96.
282. SIMAR, —. La simulation des maladies en général. *Arch. belges du serv. de san. de l'armée*. 1939, 92, 69-76.
- 282<sup>a</sup>. SNYDER L. Criminal interrogation with lie detector; 8 years' experience by Michigan State Police. *Ann. Int. Med.*, 1943, 18, 551-563.
283. SO, K. Simulationsfall von Taubheit eines traumatischen Neurosekranken. *Oto-rhino-laryng.*, 1939, 12, 467-468.
284. SOLOMON, A. Clinical classification of post-traumatic mental reactions. *Indust. Med.*, 1933, 2, 72-80.
285. SORIA, B. Dos casos de imitación. *Arch. de pediat. d. Uruguay*, 1935, 6, 509-512.

286. SPAETH, E. B. The differentiation of the ocular manifestations of hysteria and of ocular malingering. *Arch. Ophthalm.*, 1930, 4, 911-938.
287. STEFAN, H. Simulation von Geistesstörung. Bewusste Vortauschung von epileptischen Anfällen, Aphasie, Amnesie, Demenz. Aus der Gutachtertatigkeit der Klinik, *Psychiat.-neurol. Wchnschr.*, 1936, 38, 344-349.
288. STOKES, & GARNER. The diagnosis of self-inflicted lesions of the skin. *J. A. M.A.* 1929, 93, 438.
289. STONE, T. T. Hysteria and malingering, differential diagnosis from traumatic organic disease of central nervous system. *Indust. Med.*, 1937, 6, 5-7.
290. SUGAR, H. S. Malingering in ophthalmology. *Dis. Eye, Ear, Nose and Throat*, 1942, 2, 42-49.
291. SUGAR, H. S. Malingering in military ophthalmology. *Mil. Surg.*, 1942, 91, 314-320.
292. SUOMINEM, Y. K. Simulated psychopathy in criminals. *Duodecim*, 1940, 56, 59-76.
293. TEISINGER, J. (Simulated lead poisoning for the purpose of collecting insurance). *Casop. lék. cesk.*, 1940, 79, 1185-1188.
294. TERRIEN, F. Prophylaxie de quelques troubles oculaires chez l'enfant. *Rev. méd.-sociale de l'enfance*, 1935, 3, 161-173.
295. THOMAS, E. W. P. Dermatitis artefacta: A note on an unusual case. *Brit. Med. J.*, 1937, 1, 804.
296. THOMAS, M. La fuite devant le danger et la simulation de la mort. *Ann. et Bull. Soc. Ent. Belgique*, 1928, 68, 53-72.
297. TIBBLES, S. Ophthalmic malingering. *Brit. Med. J.*, 1939, 2, 1008-1009.
298. TOBBEN, H. Ein Beitrag zur Simulation von Geistesstörung. *Deutsche Ztschr. f. d. ges. gerichtl. Med.*, 1935, 25, 212-222.
299. TOBBEN, H. Uber Schwindler und pseudologische Phantasten. *Deutsche Ztschr. f. d. ges. gerichtl. Med.*, 1940, 33, 52-63.
300. TOMÉ BONA, J. M. Estigmas cutáneos profesionales. La simulación en las dermatosis del trabajo. *Sigle méd.*, 1933, 92, 590-592.
301. TOYE & DELMAS, A. Mythomanie délirante. *Arch. Soc. d. sc. méd. et biol. de Montpellier*, 1934, 15, 463-464.
302. TRIGG, R. Back sprain and back pain in industry. *Texas State J. Med.*, 1935, 31, 454-456.
303. TROVILLO, P. V. History of lie detection. *J. Crim. Law & Criminol.*, 1939, 29, 848-881.
304. TROVILLO, P. V. Deception test criteria. *J. Crim. Law & Criminol.*, 1942, 33, 338-358.
305. TRYB, A. Ratselhafte nodose Erytheme als kunstliche Erzeugungen. *Dermat. Wchnschr.*, 1939, 108, 107-108.
306. VRECHIA, C. I. & KERNBACH, M. Morphinomania of expediency. *Ann. Med. Psychol.*, 1931, 89, 176-179.
307. VALLEJO NAGERA, A. Generalidades sobre la patomimia clínica. *Semana méd. españ.*, 1938, 1, 33-34.
308. VALLEJO NAGERA, A. Psicología de la patomimia. *Semana méd. españ.*, 1940, 3, 309-316.
309. VERVAECK, L. Ethéromanie et simulation. *Ann. de méd. lég.*, 1936, 16, 65-67.
310. VILA ORTIZ, J. M. El problema de la simulación en los accidentes oculares del trabajo. *An argent. de oftal.*, 1941, 2, 189-197.

311. VINES LASIERRA, L. & ALVAREZ HERRERA, A. Informe acerca de un caso de sobre simulación. *An. de med. leg., psiquiat. y anat. pat.*, 1933, 1, 155-159.
312. VINOGRADOV, I. P. (Remote results of artificial oleogranulomas). *Vestnik khir.*, 1935, 39, 52-60.
313. VIOLA, D. Criteri medico-giuridici differenziali fra autolesione e simulazione in rapporto alle nuove disposizioni di legge. *Gior. di med. mil.*, 1936, 84, 730-738.
314. VIOLA, D. Contributo al controllo medico-legale dell'attacco epilettico (in riferimento all'art. 29 dell'Elenco A Infermita). *Gior. di med. mil.*, 1937, 85, 1184-1189.
315. VON VAJDA, G. Ist die Annäherungsprobe von Falta untruglich? *Klin. Monatsbl. f. Augenh.*, 1932, 89, 656.
316. WAUD, S. P. Malingering. *Mil. Surg.*, 1942, 91, 535-538.
317. WECHSLER, I. S. Trauma and nervous system with special reference to head injuries and classification of post-traumatic syndromes; analysis of 100 cases. *J. A. M. A.* 1935, 104, 519-526.
318. WEINGARTEN, M. Simulation of bleeding penetrating duodenal ulcer. *Rev. Gastroenterol.*, 1941, 8, 367-371.
319. WETZEL, J. O. Malingering tests. *Amer. J. Ophthal.*, 1943, 26, 577-586.
320. WEYRAUCH, F. Über Plumbophagie. *Deutsche med. Wchnschr.*, 1935, 61, 348-349.
321. WILE, I. S. Lying as a biological and social phenomenon. *The Nervous Child*, 1942, 1, 293-313.
322. WILLIAMS, T. A. Simulation. *U. S. Naval Medical Bull.*, 1931, 29, 221-224.
323. WINDSBERG, E. H. Artificial inguinal hernia. *Ann. Surg.*, 1933, 97, 693-705.
324. WINKELMAN, N. W. Diagnosis and treatment of hysterical aphonia and diagnosis of malingering in these cases. *M. Clin. North America*, 1937, 21, 1211-1220.
325. WOHLBERG, W. & LUDTMANN, H. Entlarvung eines Tuberkulosesimulanten. *Med. Welt*, 1939, 13, 154-155.
326. WURDEMAN, H. V. Evaluation of malingering tests after ocular injuries. *Northwest Med.*, 1935, 34, 235-237.
327. ZANEN, J. Note préliminaire sur l'alternance fonctionnelle oculaire. Application au dépistage de la simulation. *Bull. Soc. belge d'ophth.*, 1934, 67, 77-81.
328. ZEZZA, O. Le simulazioni negli infortuni sul lavoro (apprendi per la repressione dell' autolesionismo). *Rassegna d. previd. sociale*, 1935, 22, 9-33.
329. — Forgetfulness. *The Lancet*, 1940, I, 178.
330. — "Lie detector"; opinions as to use and value of polygraph. *Am. J. M. Jurisp.*, 1938, 258-259.
331. — Polaroid malingering test. Special report. *Bull. Optomet. Soc., City of New York*, 1938, 3, No. 9, 4.
332. — The refusal to remember. *Lancet*, 1943, 1943, 245, 231,232.

Lawrence T. DAYHAW,

Professor at the Institute of Psychology.

# Le “*De Sacramentis*”

du R.P. Doronzo, o.m.i.

---

Le R. P. Emmanuel Doronzo, o.m.i., est à publier, aux éditions Bruce, de Milwaukee, un traité de théologie sacramentaire qui mérite certainement plus qu'une brève recension. Déjà sont parus cinq volumes: *De Sacramentis in Genere* (1946, XVIII-595 p.); *De Baptismo et Confirmatione* (1947, XI-453 p.); *De Eucharistia* (1947 et 1948, XXIV-1219-[ 117 ] p., en deux volumes); *De Pœnitentia. I, De Sacramento et Virtute* (1949, X-517-[ 33 ] p.). Trois autres tomes viendront compléter le seul traité de la pénitence: un sur la contrition et la confession, un sur la satisfaction et l'absolution, et un dernier sur les causes extrinsèques du sacrement. Avec l'étude des trois derniers sacrements, on atteindra les onze volumes.

Cet ouvrage, il se préparait de longue date. Après de brillantes études à l'Université Grégorienne et à l'Angélique de Rome, le R. P. Doronzo s'est consacré depuis plus de vingt ans à l'enseignement de la théologie, soit au scolasticat oblat de San-Giorgio, Italie (1926-1936), soit à celui de San-Antonio, Texas, aux États-Unis (1936-1946), soit enfin à l'Université catholique de Washington (depuis le début de 1947). L'un de ses anciens professeurs, et non des moindres, le R. P. R. Garrigou-Lagrange, o.p., se plaît à signaler les mérites de cet élève de jadis: « Romæ discipulus meus dilectus fuit. Optimus studens erat, jam aciem mentis suæ figebat in altiora principia. Sed ab isto tempore, multum profecit, docendo; et nunc, ut patet ex præsentî volumine, valde expertus est tum in theologia positiva, tum in speculativa, quas feliciter conjungit, attente considerando deinde applicationes ad praxim » (préface au tome I du *De Pœnitentia*, p. VII).

Cette longue préparation, jointe à un travail acharné, explique la somme imposante de matériaux accumulés par le R. P. Doronzo et mis à contribution dans son ouvrage. Car c'est là ce qui frappe de prime abord: l'érudition presque prodigieuse. Il n'est pas une question sacramentaire d'importance sur laquelle l'A. ne livre, dans

son *De Sacramentis*, les conclusions des études dispersées dans une foule de volumes ou d'articles anciens ou tout récents; de plus, d'abondantes bibliographies permettent au théologien curieux de poursuivre, s'il le désire, ses propres recherches sur chacune de ces questions. Voilà déjà, on le conçoit, qui fait de cette collection un ouvrage de première utilité aussi bien pour le professeur que pour l'étudiant: à l'un et à l'autre, elle épargne les heures innombrables qu'il faudrait consacrer, sans en avoir, bien souvent, le loisir, pour retrouver ces divers points de doctrine à l'état où les ont conduits les efforts des théologiens.

Érudition sérieuse, exacte: l'A. s'applique loyalement et réussit bien à exposer sous leur vrai jour les diverses opinions qu'il recense. Érudition personnelle, aussi, qui n'est pas une simple compilation matérielle, mais déjà une organisation, une distribution de la matière: c'est ainsi que les opinions multiples sur telle ou telle question controversée se distribueront selon les quelques grands courants d'idées auxquels elles se rattachent. Cette classification n'est pas toujours neuve, je le veux bien; elle est habituellement très juste, et c'est là ce qui compte.

Mais le mérite de l'œuvre ne s'arrête pas là: cet érudit remarquable se double — merveille malheureusement trop rare — d'un théologien perspicace, clair, profond. Aussi bien dans les problèmes d'exégèse scripturaire ou d'histoire des dogmes que dans ceux de la théologie spéculative, il sait poser clairement la question, examiner la difficulté sous toutes ses faces, et mettre en jeu, pour l'éclairer et la résoudre, les principes les plus éprouvés, même quand leur manie- ment exige un doigté et une profondeur qui ne sont pas le lot de tous. Sa doctrine est habituellement celle de l'École thomiste *stricta dicta*, dont il sait faire valoir l'équilibre et la solidité. Quelques-unes de ses opinions, pourtant, pourront paraître plus discutables: ainsi, l'affirmation d'un nouveau mode d'être *réel* du corps du Christ dans l'eucharistie (*De Eucharistia*, t. I, p. 392-393), et surtout le rejet de l'explication du sacrifice de la messe par l'immolation mystique, pour lui substituer une explication qui n'évite peut-être pas assez les torts de celle de Vasquez (*De Eucharistia*, t. II, p. 996-998 et 1016-1026).



Cette théologie positive et spéculative, l'A. veut l'adapter à l'enseignement dans les séminaires: voilà le but propre de cette série. Non pas qu'on n'y puisse trouver rien de neuf: au contraire, maints sujets portent la marque d'un travail personnel, d'un enrichissement. Telle, par exemple, la question du *res et sacramentum* et du caractère sacramentel, à laquelle l'A. avait déjà consacré cinq articles dans la *Revue de l'Université d'Ottawa* (section spéciale, années 1934, 1935, 1936, 1937 et 1940); telles aussi celles de la grâce sacramentelle, des baptêmes de désir et de sang, de la matière et de la forme de la confirmation, de l'effet de l'eucharistie, de la transsubstantiation, de l'essence métaphysique du sacrifice de la messe, de la vertu de pénitence.

Dans l'ensemble, pourtant, ce *De Sacramentis*, comme tout manuel, se propose moins d'explorer des champs nouveaux de doctrine ou d'approfondir les points déjà scrutés, que de mettre le mieux possible à la portée des étudiants le fruit des travaux déjà parus sur le sujet. C'est dire que la présentation de la matière a une importance considérable dans une œuvre de ce genre; aussi bien convient-il de s'y arrêter quelque peu.

Signalons tout d'abord l'excellente introduction par laquelle s'ouvre l'étude des sacrements en général, puis celle de chacun des sacrements en particulier. Brièvement, mais très substantiellement, l'A. y donne l'objet du traité (définition nominale et réelle), ses sources (lieux scripturaires principaux, vue d'ensemble sur les œuvres des Pères et des théologiens, principaux documents du magistère ecclésiastique), les grandes erreurs sur le sujet, et enfin la division du traité. Le tout, condensé dans une trentaine de pages en moyenne, rendra incontestablement de très précieux services.

À l'intérieur de chacun des traités, l'A. tient à adopter, dans ses grandes lignes, la division même de saint Thomas, comme la plus apte à manifester l'unité du traité et la cohésion doctrinale de toutes ses parties. Le *De Eucharistia* en est un bel exemple. A l'encontre de beaucoup de manuels modernes, l'A. ne veut pas faire de l'eucharistie-sacrifice un traité distinct de l'eucharistie-sacrement, parce que c'est l'aspect sacramentel qui explique tout ce qui touche à l'eucharistie: « Quidquid de eo disputetur, sub ratione et formalitate sacramenti

secundum causas intrinsecas et extrinsecas, ordinari oportet » (*De Eucharistia*, I, p. 33). Aussi bien l'étude du sacrifice de la messe entrera là où la fait entrer saint Thomas: dans la question du rite de ce sacrement. Sans doute l'importance du sujet forcera l'A. à consacrer au sacrifice de la messe tout le second volume; mais la pagination continue manifesterait intentionnellement l'unité des deux tomes, qui ne constituent qu'un seul traité. Dans le même sens, la vertu de pénitence, longuement étudiée, trouvera place après l'étude du sacrement de pénitence en général, et en intime connexion avec ce dernier, comme l'exige la relation de la vertu au sacrement, et comme l'a bien fait voir le Docteur Angélique (voir *De Pœnitentia*, I, p. 39-42).

Fidèle à saint Thomas pour les lignes générales de chacun des traités, le R. P. Doronzo se permettra toutefois plus de liberté dans la distribution de ses chapitres et de ses articles. Il ne fait pas un commentaire de la *Somme* question par question et article par article: il redistribue la matière selon un ordre qu'il croit mieux adapté à l'enseignement du sujet dans son état actuel. Ainsi, par exemple, le *De Baptismo*. La question des effets du baptême (III, qu. 69) précédera celle du sujet (qu. 68) et du ministre (qu. 67) et s'adjoindra, à titre de « propriétés » du baptême, un article de la question 66, question générale sur le sacrement (art. 9: « Utrum baptismus possit iterari ») et les deux premiers articles de la question 68, « De suscipientibus baptismum », sur la nécessité de ce sacrement. Après son ch. IV sur le sujet et le ministre, l'A. consacre un bref ch. V aux cérémonies du baptême (art. 10 de la qu. 66) et un ch. VI au *De suppletivis baptismi* (art. 11 et 12 de la même qu. 66).

On pourrait retrouver facilement de tels remaniements de l'ordre de la *Somme* dans les autres traités, surtout dans le tome I du *De Eucharistia*. Nous ne pouvons songer à examiner ici en détail la légitimité de chacune de ces modifications. Parfois, sans doute, saint Thomas aurait été le premier à les adopter, devant l'importance plus considérable que prend telle ou telle question dans la théologie contemporaine: telle la transsubstantiation ou la présence réelle. Parfois, pourtant, pour ne pas dire la plupart du temps, on aurait préféré retrouver les questions dans la perspective particulière que leur donne

leur place dans la *Somme*. Ainsi, je doute fort qu'il y ait plus avantage à faire entrer la qu. 90, « de partibus Pœnitentiæ in generali », dans la question générale sur le sacrement de pénitence, plutôt que d'en faire, avec saint Thomas, l'introduction toute naturelle à l'étude des parties du sacrement « in speciali ». On en pourrait dire autant de plus d'un autre changement de ce genre: la matière de la *Somme* est si magistralement ordonnée qu'il n'est pas facile d'en déplacer les divers éléments sans qu'il en résulte quelque détriment pour la clarté et la précision de la pensée du saint Docteur.

Les chapitres du *De Sacramentis* se subdivisent en articles, chacun de ceux-ci se consacrant à un point particulier de doctrine et s'introduisant sous forme interrogatoire par l'*utrum* des grands scolastiques. Presque tous les articles suivent une marche analogue. Ainsi, pour un article dogmatique, on aura le schème suivant: 1° « Pars negativa »: erreurs sur le sujet; 2° « Pars affirmativa »: note théologique de la doctrine et documents du magistère ecclésiastique; 3° énoncé d'une ou de plusieurs « conclusions » et « preuve » de chaque conclusion « ex Sacra Scriptura », « ex Traditione », « ex ratione theologica »; 4° enfin, réponse aux objections. Dans les articles controversés entre catholiques, on aura: 1° exposé des opinions: « pars negativa et pars affirmativa »; 2° « conclusion » et démonstration; 3° réponse aux objections.

L'A. attache une importance particulière, comme il convient, aux « arguments » d'Écriture et de Tradition. Les principaux textes scripturaires, surtout les textes controversés, sont examinés longuement et soigneusement, à l'aide des travaux des meilleurs exégètes; de même, l'examen historique et critique de la pensée des Pères est conduit consciencieusement, avec nombreux textes à l'appui, surtout quand il faut remettre en vraie lumière un témoignage patristique faussé par l'interprétation intéressée des adversaires de la foi. On comprend que de telles études prennent volontiers des proportions considérables. Peut-être n'aurait-il pas été inutile de résumer d'abord succinctement (d'ailleurs, l'A. le fait une fois ou l'autre) la substance ou les conclusions générales de cette étude patristique, quitte à examiner ensuite plus au long (en caractères plus petits, peut-être) les recherches qui conduisent à ces conclusions.

Un mot de l'exposé des erreurs et des opinions. L'A. sait faire justice aux divers auteurs, sans pourtant s'attarder outre mesure sur ce chapitre. Dans l'ensemble, c'est le catalogue classique qu'il nous présente, bien que souvent plus évolué et mieux ordonné que dans maints autres manuels. Peut-être pourtant n'échappe-t-il pas assez à un écueil fort commun, celui de n'avoir pas toujours en vue les besoins des étudiants en théologie. Je m'explique. Les erreurs les plus importantes à connaître pour le prêtre de demain, ce sont les erreurs contemporaines, celles qu'il côtoiera chaque jour dans l'exercice du ministère des âmes. Quels sont, par exemple, les principaux courants actuels de la pensée protestante ou orthodoxe sur tel ou tel énoncé majeur de la théologie sacramentaire ? Quelles déviations, quels équivoques menacent aujourd'hui la saine doctrine dans telle ou telle école catholique ? À ces questions, combien de manuels s'imposent la tâche d'apporter une réponse satisfaisante ? Tâche difficile, c'est entendu, vu souvent le défaut de travaux préalables, vu l'inconsistance aussi des doctrines naissantes, qui n'ont pas encore eu le temps ou le goût de se systématiser. Il n'en reste pas moins que l'exposé des erreurs perd beaucoup de son intérêt et de son utilité quand il s'arrête trop en deçà de notre temps.

Non pas qu'il faille pour autant jeter par dessus bord les opinions moins récentes, celles du moins qui ont eu une influence véritable sur l'évolution du dogme ou l'approfondissement de la doctrine, ou celles qui caractérisent bien une tendance ou une répugnance psychologique encore sous-jacente aux erreurs d'aujourd'hui. Il faut les rappeler, elles aussi; mais en les rappelant, ne néglige-t-on pas trop — je ne pense pas seulement ni surtout au *De Sacramentis* du R. P. Doronzo — de faire ressortir l'importance et l'actualité de ces systèmes erronés de jadis pour le théologien d'aujourd'hui et de toujours ?

Faut-il reprocher à notre A. la méthode de « démonstration » de « conclusions » d'après le triple argument classique d'Écriture, de Tradition et de raison ? On sait les critiques que s'attire de nos jours cette méthode dialectique, conçue toute en fonction de l'apologétique, et trop peu apte à conduire l'étudiant à l'« intelligence » toujours plus profonde et plus vitale de l'objet de sa foi. Plus d'un théologien appelle de tous ses vœux le manuel qui saura enfin distinguer claire-

ment le *fait* d'une vérité révélée (découvert par l'examen scientifique des documents de la Révélation) et l'*explication* de cette vérité, sa démonstration théologique par la réduction à ses principes explicatifs, selon la manière de procéder de saint Thomas dans sa *Somme*. Mais ce n'est pas ici le lieu d'exposer la raison d'être théologique et pédagogique d'une telle méthode; notons seulement que le R. P. Doronzo n'a pas jugé bon de rompre avec la méthode traditionnelle depuis la Renaissance et qu'il n'en est pas plus à blâmer que les autres auteurs contemporains de manuels en théologie.

Pour faciliter l'utilisation de son ouvrage, l'A. a enrichi chacun des volumes de cinq tables très utiles, en plus de la table des matières: 1° *Index Biblicus*: textes scripturaires mentionnés dans le volume, disposés dans cette table selon l'ordre des Livres inspirés; 2° *Index Exegeticus*: textes scripturaires disposés selon l'ordre des matières du volume, avec brève indication de leur doctrine; 3° *Index Thomisticus*: table des textes de saint Thomas; 4° *Index Onomasticus*: table alphabétique des noms propres; 5° *Index Analyticus*: table alphabétique détaillée des sujets traités. Cette dernière est la plus importante et la plus longue des cinq: celle du tome I du *De Eucharistia*, par exemple, couvre 42 pages de texte fin et serré. Il faut savoir gré à l'A. de la somme considérable de travail qu'il s'est imposée, et avec succès, pour permettre au lecteur d'exploiter plus aisément cette source d'érudition et de doctrine que constitue chacun des volumes.

La présentation matérielle a bien son importance, surtout dans une œuvre du genre. Hâtons-nous d'ajouter que celle du *De Sacramentis* est tout simplement excellente. Texte clair et bien dégagé, heureuse et sobre variété des caractères, élimination presque parfaite des fautes de typographie, papier et reliure de qualité: tout concourt à l'apparence élégante et à la lecture agréable de ces volumes.

Voilà donc une œuvre qui s'impose pour le moins dans toute bibliothèque théologique, à la disposition des étudiants en théologie sacramentaire. Chacun des volumes peut constituer un excellent manuel pour l'étude et l'enseignement de chaque sacrement en particulier, bien que la série complète, considérable et dispendieuse, reste plutôt, dans son ensemble, un ouvrage de consultation. À ce titre, je ne crains pas d'y voir le meilleur du genre à l'heure actuelle, tant

pour la profondeur et la solidité de la doctrine que pour l'ampleur et le sérieux de la théologie positive, plus et mieux développée qu'on n'a coutume de le faire dans les manuels thomistes.

Espérons donc voir bientôt paraître les autres volumes de la collection et souhaitons de tout cœur à l'œuvre entière l'ample diffusion à laquelle lui donnent droit ses nombreux mérites.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.,  
professeur à la faculté de théologie.

# Bibliographie

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

Saint THOMAS D'AQUIN — *Somme théologique*. La Prudence, 2<sup>a</sup>-2<sup>u</sup>, Questions 47-56. 2<sup>e</sup> édition. Trad. fr., notes et appendices par Th. Deman, o.p. Paris-Tournai-Rome, Société Saint-Jean-l'Évangéliste, 1949. 16,5 cm., 554 p. (Éditions de la *Revue des Jeunes*.)

Le traité de la prudence que vient de publier le R. P. Deman, o.p. vaut bien mieux que plaidoyers et polémiques pour le renouvellement de la théologie morale contemporaine. C'est l'œuvre d'un Maître, soucieux d'utiliser toutes les ressources des savoirs humains pour l'intelligence de la pensée vivante du Docteur commun.

Plutôt que de transcrire certaines formules acquises, le R. P. s'est attaché à nous montrer le traité de saint Thomas, « chargé [ . . . ] de substance chrétienne aussi bien que de pensée grecque » (p. 523). Les pages qu'il consacre à l'histoire du mot et du traité marquent fortement « l'authenticité chrétienne d'une vertu à laquelle nous avons pris l'habitude d'attacher le nom d'Aristote » (p. 399). Alors que certains prétendent que pour être rendue « plus chrétienne », la théologie morale devrait devenir « moins grecque », les études du R. P. manifestent une fois de plus que « pour avoir trop aimé Aristote, saint Thomas en cette matière [ n'a pas ] dévié de l'inspiration chrétienne » (p. 12). Voilà certes une leçon opportune et qui nous fait apprécier davantage la sagesse de l'Église obligeant ses clercs et leurs maîtres à se mettre à l'école du Prince de ses Docteurs, en morale tout aussi bien qu'en dogme.

La fidélité au texte latin (version léonine) dont elle s'efforce à rendre les moindres nuances distingue la traduction du R. P. parmi les autres de la même collection. Moins littéraire, peut-être, la phrase est sobre et nette, tout comme celle de saint Thomas. Par souci d'exactitude, les références ont été vérifiées, rectifiées, complétées, élaguées. Des tables très suggestives font de cette édition un instrument de travail désormais indispensable.

On ne rendrait toutefois pas justice à l'œuvre du R. P. en ne signalant que les qualités remarquables de l'édition du texte qu'il a préparée. Les deux séries de notes qui forment la seconde moitié du volume ajoutent un commentaire littéral et historique dans lequel théologie et histoire s'éclairent l'une l'autre, sans préjudice de leurs méthodes propres. Ceux qui ont suivi les publications antérieures du R. P. y retrouveront, réunies en cinq notes érudites, les idées qu'il avait eu l'occasion de signaler au cours de ses nombreuses recensions dans le *Bulletin thomiste*, ou de développer dans ses longs articles du *Dictionnaire de Théologie catholique* et des autres revues.

Seule une fréquentation longue et assidue des écrits du Docteur Angélique apprend à être si différent de la philosophie et de l'histoire en y étant si semblable (voir p. 448).

Puissent les éditions de la Revue des Jeunes multiplier les volumes de cette valeur. Non seulement ils font mieux connaître et mieux aimer saint Thomas d'Aquin, mais ils communiquent aux lecteurs l'ardeur de l'amour qui les a fait naître et les stimulent à une semblable étude.

Roger GUINDON, o.m.i.

\* \* \*

J. J. McMAHON. — *De Christo Mediatore Doctrina Sancti Hilarii Pictaviensis*, . . . Mundelein, Illinois, U.S.A., Apud Ædes Seminarii Sanctæ Mariæ ad Lacum, 1947. 23 cm., iii, 134 p. (Dissertatio doctoralis præsentata Facultati Theologicæ Sanctæ Mariæ ad Lacum).

Huius dissertationis doctoralis scopus in eo erat, quod systematice exponeretur et ab adversariorum calumniis genuina vindicaretur sancti Hilarii Pictaviensis episcopi doctrina de *Mediatione Christi*. Existimabat enim auctor in hactenus fecisse neminem; tametsi operæ pretium videbatur hac in re bene exploratam habere tanti Patris mentem.

Opus septem constat capitulis. Atque agit 1° de *Christo Mediatore in creatione*; 2° de *Christo Mediatore in redemptione*; 3° de *Christo Mediatore in sanctificatione et gloria*.

In prima quidem consideratione Hilarii constabatur orthodoxia nicæna; in altera autem quid senserit Hilarius de mysteriis Incarnationis et Redemptionis definitur; tertia denique consideratio Hilarii delineat theologiam de Corpore Christi quod est Ecclesia, in qua homines redempti, veluti membra capiti, divino Mediatori coniungantur oportet vivificandi atque conglorificandi.

Sermo utique brevis est (130 p.) At scopus sufficienter attingitur. Quamobrem Laureato gratulamur, exoptantes ut quantocius pareant reliqua quæ fusiore calamo parata asseruntur (p. 130).

In legendo nonnullorum notulam criticam carpsimus de lingua qua usus est auctor *americanus*. Nos qui hic sumus sed non hinc, id potiusquam reprehensione laude dignum putamus. Fortasse accuratior desideratur revisio ad pellendum typorum menda non pauca et nonnumquam vere odiosa neque solum quum de latinitate agitur. Quod etiam exigi potest, quia res prorsus materialis est.

A. JOPPOLO, o.m.i.

\* \* \*

É. DE MOREAU S.J. — *Histoire de l'Église en Belgique*. T. I. *La Formation de la Belgique chrétienne*. — T. II. *La Formation de l'Église médiévale*. 2° éd. Bruxelles, Édition Universelle, [1945]. (Museum Lessianum, section historique, n° 1 et 2.)

Le R. P. Édouard de Moreau, déjà célèbre dans le domaine de l'histoire ecclésiastique surtout par son *Histoire de l'Église* (5° ed., x-404 p., Tournai, Casterman, 1938), et dans le domaine plus spécial de la missiologie par ses ouvrages sur Saint Amand (*Saint Amand, Apôtre de la Belgique et du Nord de la France*; Museum Lessianum, xi-367 p., Louvain 1927) et saint Anschaire (*Saint Anschaire, Missionnaire en Scandinavie au IX° siècle*; Museum Lessianum, vii-163 p., Louvain 1930), par son important travail d'ensemble sur *Les Missions médiévales* (p. 141-299, dans DESCAMPS, *Histoire générale comparée des Missions*, Louvain, AUCAM, 1932), ainsi que par ses biographies de missionnaires belges (*Les Missionnaires*



*belges de 1804 jusqu'à nos jours*; 2<sup>e</sup> éd. remaniée par J. Masson, S.J., Bruxelles, Éd. Universitaire, 1944, 308 p.), présente ici l'édition définitive des deux premiers tomes de l'*Histoire de l'Église en Belgique* qui doit comporter six volumes. Les longues années de patientes recherches que l'illustre professeur du Collège théologique des Jésuites de Louvain a consacré à l'histoire ecclésiastique de Belgique, trouvent ici leurs premiers et déjà très remarquables couronnements. Pour la méthode historique, ces volumes se signalent non seulement par le soin extrême apporté au relevé, à la critique et à l'interprétation des sources, mais aussi par la singulière cohésion synthétique des résultats d'enquête, la pénétration quasi expérimentale des divers milieux et des stades historiques si variés, et la part réservée à la transposition psychologique dans l'interprétation critique des données ordinairement déformées ou faussées par les annalistes et hagiographes anciens. Du point de vue de l'histoire ecclésiastique, la méthode propre à cette branche trouve ici l'illustration puissante des qualités acquises par les tendances modernes, qui ne sont heureusement plus celles des panégyristes ou apologistes ou pieux littérateurs, ni non plus celles des modernistes qui confondaient histoire et philosophie, ou celles des spectrolâtres du parti-pris nationaliste ou autre; la méthode trouve même ici un enrichissement propre en ce sens que certaines préoccupations de l'A. sont neuves dans le domaine de l'histoire ecclésiastique. Qu'il suffise pour l'illustrer de signaler certains chapitres, p. ex. l'étude typiquement missiologique sur la méthode de conversion employée par les missionnaires mérovingiens, et plus largement la part très développée consacrée à l'Église belge en formation, c. à d. à son stade missionnaire, ensuite les études très fouillées sur la vie ascétique même en dehors des monastères, le développement et l'organisation des paroisses, les mouvements de la vie intellectuelle et artistique, les manifestations de la vie chrétienne du peuple, etc. Du point de vue de l'histoire belge, ces volumes viennent magnifiquement enrichir l'*Histoire de Belgique* savamment écrite par Henri Pirenne. Mais c'est surtout comme contribution à l'histoire ecclésiastique que ces volumes du P. de Moreau ont une valeur inestimable. Nul doute que cette *Histoire de l'Église en Belgique* ne se classe d'emblée et avantageusement parmi les meilleurs travaux — trop rares il est vrai — que nous possédions jusqu'à présent, spécialement la *Kirchengeschichte Deutschlands* de Hauck pour l'Allemagne, et la *Kerkgeschiedenis van Nederland voor de Hervorming* [Histoire ecclésiastique de Hollande avant la Réforme] de Moll pour la Hollande.

André-V. SEUMOIS, o.m.i.

\* \* \*

R. P. JEAN PÉTRIN, O.M.I. — *Connaissance spéculative et Connaissance pratique. Fondements de leur distinction*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1948. 24,5 cm., 182 p.

Tous ceux qui s'intéressent aux problèmes philosophiques étudieront avec profit ce récent ouvrage du R. P. Pétrin, apportant la réponse même de saint Thomas à une question fondamentale. En effet, le problème à l'étude « n'est pas circonscrit à une question de vocabulaire; il dépasse même les cadres de la simple observation du sens commun, il porte sur la nature et la structure interne des deux ordres d'activités intellectuelles » (p. 129).

Ce qui frappe le plus dans cette étude, c'est sa rigueur scientifique. L'A. ne se contente pas de colliger les textes où le Docteur Angélique traite explicite-

ment de la distinction entre les ordres de connaissances, mais il sait les ordonner en une véritable synthèse, toujours en harmonie avec le cadre doctrinal du thomisme; l'A. ne cache pas d'ailleurs son souci de n'utiliser ces nombreux textes qu'avec exactitude et selon la plus « scrupuleuse fidélité » (p. 27). Ce souci explique que l'A. ne vise pas tant à la vulgarisation ou à la facilité, mais par contre l'œuvre y gagne en clarté et en précision. En somme, il s'agit d'un ouvrage qui intéressera les initiés, mais rebutera le lecteur pressé ou superficiel.

Le premier chapitre, nous ayant rappelé le cadre doctrinal dans lequel doit être placé le problème, donne la position de saint Thomas (I<sup>a</sup>, q. 14, a. 16) établissant que la distinction entre les deux ordres de connaissances est fondée à un triple point de vue: celui de la fin, de l'objet et du mode de savoir. Trois chapitres étudient successivement chacun de ces critères de distinction. Ici et là, mais spécialement au chapitre V, on rencontre la réponse à certaines difficultés, et l'exposé s'accompagne — en appendice — d'une riche collection de textes « qui facilitera au lecteur le recours aux sources et l'étude du texte même du Maître ».

Pour saint Thomas, la distinction des fins de la connaissance semble « le critérium le plus ordinaire de la distinction entre l'ordre spéculatif et l'ordre pratique », et il ne s'agit pas uniquement d'une distinction nominale, mais bien d'une distinction essentielle et radicale dans l'ordre de la causalité finale: tel est l'objet du chapitre II. Dans un premier article, se plaçant successivement dans la perspective du bien de l'intelligence et du bien de la volonté, l'A. démontre *directement* que l'opposition entre les deux genres de connaissances intellectuelles doit se prendre en fonction de l'ordination ou de la non-ordination à une œuvre; *indirectement*, il met en lumière que le caractère affectif d'une connaissance ne suffit pas pour la constituer essentiellement pratique. Et l'A. précise bien (art. II) qu'il s'agit ici de l'ordination naturelle de nos connaissances (finis operis) et non de l'ordination qu'elles peuvent recevoir du but recherché par le sujet connaissant (finis operantis).

Par la détermination des fins respectives de la connaissance spéculative (la seule considération de la vérité) et de la connaissance pratique (une œuvre à réaliser: opération morale ou œuvre d'art), l'A. a délimité jusqu'à un certain point leur champ d'observation (ou leur objet matériel). Le chapitre suivant précisera la nature propre de ces deux ordres de connaissances, par la définition de leurs objets formels respectifs.

Tenant compte des résultats acquis au chapitre précédent, l'A. démontre ce qu'il appelle « les conditions ontologiques » de ces objets: la connaissance spéculative a pour objet le nécessaire, la connaissance pratique porte sur le contingent. Le nécessaire et le contingent servent à distinguer les objets du spéculatif et du pratique, mais s'agit-il vraiment d'une distinction selon des objets formels? . . . Question importante, qui permet à l'A. de rappeler d'une façon lumineuse les notions les plus difficiles et de donner une réponse affirmative.

Après avoir considéré le problème dans la ligne de la simple appréhension, l'A. s'aventure (art. III) dans l'ordre du jugement: il détermine le mode propre selon lequel la vérité se trouve en chacun des ordres de connaissances humaines, et il démontre la différence essentielle entre la vérité spéculative et la vérité pratique.

Ayant précisé le rôle de la fin et de l'objet, comme principes de distinction, l'A. poursuit son enquête, toujours à l'école de saint Thomas, en répon-

nant à une question de méthode (chapitre IV) : la connaissance spéculative et la connaissance pratique s'opposent-elles en ce que la première procède par voie d'analyse, et la seconde par voie de synthèse. Si les fins respectives de la connaissance spéculative et pratique sont diverses, si leurs objets formels sont différents, il n'y a pas lieu de se surprendre que leurs méthodes soient aussi diverses : la connaissance spéculative procède principalement par voie d'analyse et tend par nature à l'unité de simplicité ; la connaissance pratique procède par voie de synthèse et tend à l'unité de composition.

Ce résumé succinct des thèses élaborées par le père Pétrin, dans les trois principaux chapitres de son volume, permet de soupçonner que l'A. ne s'est pas contenté de superficialité. Il n'a pas craint le travail en profondeur, profondeur qui ne nuit d'ailleurs aucunement à la clarté de l'exposé.

Roméo BÉDARD, o.m.i.

---

# Table des matières

## Section spéciale

ANNÉE 1949

---

### Articles de fond

PAGES

BOUTIN (L.-N.), o.m.i. — <i>En quoi consiste formellement l'acte de contrition</i> .....	129 *-165 *
DAYHAW (L.T.). — <i>Malingering, A Review of the literature during the Decade 1933-1943</i> .....	201 *-248 *
DEMAN (T.), o.p. — <i>Saint Thomas, théologien de la grâce</i> .....	66 *-79 *
GERVAIS (J.), o.m.i. — <i>La place et le sens des questions 12 et 13 dans la « Prima Pars » de la « Somme théologique »</i> .....	80 *-84 *
LAFONTAINE (P.-H.), o.m.i. — <i>Situation juridique des monastères durant le haut moyen âge</i> .....	47 *-64 *
— <i>L'évêque d'ordination des religieux dans les chartes épiscopales au haut moyen âge</i> .....	85 *-118 *
MARCOTTE (E.), o.m.i. — <i>Le De Sacramentis du R. P. Doronzo, o.m.i.</i> .....	249 *-256 *
MCGRATH (Dom B.), o.s.b. — <i>The Doctrine of Christian Solidarity in the Epistles of Saint Paul</i> .....	167 *-196 *
SIWECK (P.), s.j. — <i>La Révélation divine d'après Spinoza</i> .....	5 *-45 *

---

### Bibliographie

---

#### Comptes rendus bibliographiques

BRETON (Valentin-M.). — <i>Méditation de Jésus-Christ. Méditations. La Place du Christ dans la Piété franciscaine.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.) .....	197 *
--	-------

CONTE A CORONATA (Matthaeus), o.f.m. Cap. — <i>Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum.</i> (Arthur Caron, o.m.i.) .....	125 *
— <i>Interpretatio authentica Codicis Iuris Canonici et circa ipsum Sanctæ Sedis jurisprudentia 1916-1947.</i> (Arthur Caron, o.m.i.) .....	125 *-126 *
DE BROGLIE (Vitus), s.j. — <i>De Fine ultimo humanæ Vitæ. Tractatus theologicus.</i> (Rosaire Bellemare, o.m.i.)	126 *-128 *
DE MOREAU (E.), s.j. — <i>Histoire de l'Église en Belgique.</i> T. I. <i>La formation de la Belgique chrétienne.</i> T. II. <i>La formation de l'Église médiévale.</i> (André-V. Seumois, o.m.i.) .....	258 *-259 *
DORONZO (Emmanuel), o.m.i. — <i>De Pœnitentia.</i> T. I. <i>De Sacramento et virtute.</i> (Eugène Marcotte, o.m.i.)	197 *-198 *
DUBOSCQ (René), p.s.s. — <i>Mes Retraites avant les Étapes.</i> (Joseph Rolland) .....	124 *-125 *
<i>Filosofia Espanola y Portuguesa de 1500 a 1650. Repertorio de fuentes impresas.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.)	199 *-200 *
GEMELLI (A.) et ZUNINI (G.). — <i>Introduzione alla Psicologia.</i> (Raymond Shevenell, o.m.i.) .....	200 *
GORBACH (M <sup>sr</sup> J.). — <i>Le Cœur immaculé de Marie et le Prêtre.</i> (Gaston Jammes) .....	122 *
JOANNES A SANCTO THOMA. — <i>De Fide. De Donis Spiritus Sancti.</i> (Eugène Marcotte, o.m.i.) .....	122 *-124 *
JUGIE (Martin), A.A. — <i>La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale.</i> (Roméo Arbour, o.m.i.) .....	120 *-122 *
McMAHON (J.J.) — <i>De Christo Mediatore Doctrina Sancti Hilarii Pictaviensis.</i> (A. Joppolo, o.m.i.) .....	258 *
PECHAIRE (Julien), c.s.sp. — <i>Regards sur le Connaitre.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	198 *-199 *

- PÉTRIN (R. P. Jean), o.m.i. — *Connaissance spéculative et Connaissance pratique. Fondements de leur Distinction.* (Roméo Bédard, o.m.i.) ..... 259 \*-261 \*
- RIVIÈRE (Jean). — *Le Dogme de la Rédemption dans la Théologie contemporaine.* (Jacques Gervais, o.m.i.) 119 \*-120 \*
- S. *Augustini Confessionum Libri XIII.* (Fulbert Cayré, a.a.) ..... 198 \*
- SFAIR (Pietro). — *La Messa Siro-Maronita annotata, Cenno storico sui Maroniti.* (Gaston Jammes) ..... 126 \*
- THOMAS D'AQUIN, (saint). — *Somme théologique. La Prudence.* (Roger Guindon, o.m.i.) ..... 257 \*-258 \*
- VERMEERSCH (A.), s.i., et CREUSEN (J.), s.i. — *Epitome Iuris Canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum. Tomus III. Libri IV et V Codicis Iuris Canonici. Indices generales.* (Arthur Caron, o.m.i.) ..... 125 \*

---

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.





















